

X 241789

Cultura Animi Kultúratudományi Sorozat 2.

A sorozatot szerkesztik:
Horváth Andrea és Pabis Eszter

Balogh László Levente
Valastyán Tamás
(szerk.)

AZ ÁLDOZAT REPREZENTÁCIÓI



Debreceni Egyetemi Kiadó
Debrecen University Press
2016

A kutatást a Debreceni Egyetem RH/885/2013. sz. pályázata támogatja.
A kötet a Debreceni Német Kulturális Fórum támogatásával készült.



SZTE Klebelsberg Könyvtár



J001176633

X 24 1789

A borítón Tiziano Káin és Ábel c. festménye látható.

ISSN 2415-9328

ISBN 978-963-318-591-9

© Debreceni Egyetemi Kiadó Debrecen University Press,
beleértve az egyetemi hálózaton belüli elektronikus terjesztés jogát is

Kiadta a Debreceni Egyetemi Kiadó, az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja
www.dupress.hu

Felelős kiadó: Karácsony Gyöngyi

Műszaki szerkesztés és tördelés: M. Szabó Monika

Készült a Debreceni Egyetemi Kiadó nyomdaüzemében, 2016-ban

TARTALOM

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE – VALASTYÁN TAMÁS
Előszó 9

X „AZ ÁLDOZAT ÁRTATLANSÁGÁNAK MANIFESZTÁCIÓJA ZAVARBA HOZ MINKET”

KUSTÁR ZOLTÁN
Az áldozatbemutató és áldozathozatal bibliai-teológiai
aspektusai az Ószövetségben 15

FAZAKAS SÁNDOR
A Krisztus áldozatára való emlékezés és a kiengesztelődés
társadalmi relevanciája 25

KISS LAJOS ANDRÁS
Bűnbak és mimézis
René Girard kultúráfilozófiájának alapkérdései 43

X „EGYSZER MÁR EL KELL MONDANOM”

SÉLLEI NÓRA
A női test mint áldozat
Polcz Elaine: Asszony a fronton 71

PABIS ESZTER
Életlen képek
*Az áldozat-narratívák problematikája az ezredforduló utáni
német kulturális emlékezetben* 109

VALASTYÁN TAMÁS

Az ötödik lehetetlen

A performativitás mint a tanúsítás egyik lehetséges formája

Kertész Imre Sorstalanság című regényében..... 137

BARCSI TAMÁS

Az animális humanizmus kegyetlensége és az utolsó áldozat... 159

✕ „ITT A KEZÜNK, NYUJTSÁTOK KI KEZETEK”

GÖRGÉNYI ILONA

A bűncselekmény áldozatának fogalma és jogainak

érvényesülése az új fejlemények tükrében 179

FELLEGI BORBÁLA

Horzsolás és gyógyulás

Gondolatok a párbeszéd lehetséges szerepéről

a sérelmek feloldásában..... 203

TAKÁCS ERZSÉBET

A hatalom, az áldozattá válás és az autonómia

mechanizmusai az egészségügyi rendszerben..... 239

PAPP ESZTER – RÁCZ ANDREA

Szociális szakmakép és önreflexiók vizsgálata

Áldozatkész segítők, segítőkész áldozatok 269

✕ „MAGÁT VALAKIÉRT HALÁLRA SZÁNNI”

AGORA ZSUZSANNA

Áldozatból agresszor

Náci propagandabeszédek történeti-pszichológiai kontextusban.... 291

NAGY ÁGOSTON

Szemponatok a *pro patria mori* és az áldozatfogalom

értelmezéséhez a francia háborúk magyarországi

propagandájában 315

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

Az emlékezetpolitika és az áldozat elbeszélései..... 361

Előszó

A kultúratudományokban újabban megfigyelhető etikai fordulat következtében az áldozat alakja az irodalmi, történelmi, filozófiai, teológiai, jogi-kriminológiai, szociológiai és politikatudományi érdeklődés előterébe került. Az áldozatnarratívák motívumai ugyan igen változatosak, és kultúráról kultúrára, illetve diszciplínáról diszciplínára variálódnak, mégis egy többnyire közös gondolati és érzelmi mintázathoz kötődnek. A folyamat elsősorban azzal áll összefüggésben, hogy az emlékezetkultúra középpontjában ma már nem a hős áll, hanem az áldozat. Ez a történelem heroizálásától a történelem viktimizálásáig nyúló paradigmaváltás egy általános, főleg nyugat-európai trend, amely meglehetősen önkényesen választja ki tárgyát. A szenvedés és az erőszak szemantikai és kulturális kiszélesedése, illetve az áldozatfogalom egyre erőteljesebb szekularizálódása oda vezetett, hogy az áldozatiság aktív feláldozásból és lemondásból passzív elszenvadásba ment át, így olyan, mindenki számára elérhető azonosulási lehetőséget nyújtott, amely végül már a szemtanúkat és a tetteseket is elérte. A mai tudományos és közéleti diskurzusok plauzibilisen követik ezt a paradigmaváltást. A posztheroikus társadalmakban a hős alakja egyre inkább fikcionalizálódott, illetve a hétköznapiak hősiessége révén mindenki számára elérhetővé vált, és így fokozatosan banalizálódott. A jelenkor számos diskurzusát egyértelműen az áldozati elbeszélés dominálja, amelynek elsősorban a II. világháború és a holokauszt a gyújtópontja, jóllehet a témák és a reprezentációk az egyes nemzeti narratívákban jelentős különbségeket mutathatnak. Ezek háttérében jól érzékelhető az áldozat fogalmában végbemenő jelentésmódosulás, amelynek során a hangsúly a *sacrifice* önfeláldozás és odaadás értelméről a *victim* elszenvadó értelmére tolódott át.



Az áldozatpozíciók sajátossága, hogy többnyire imagináriusak és narratívák, mivel a történeteket kevés kivételtől eltekintve szinte sohasem a tényleges áldozatok beszélik el. Az áldozat fogalmát ugyanis minden további nélkül ki lehet terjeszteni olyan konstellációkra, ahol az egyén vagy közösség számára negatív, vagy negatívnak tekintett hatásokkal konfrontálódik. Az áldozati szerep paradox módon kényelmes és ellentmondásmentes azonosulási lehetőséget kínál, amelynek alapján a panaszt váddá lehet alakítani. Ez egyben azt is jelenti, hogy aki ennek megfelelően pozicionálja magát, átveszi az értelmezési hatalmat, amely ebben az esetben a morális felsőbbtség igényével és tudatával lép fel. Talán nem teljesen véletlen, hogy éppen azok a közösségek ragaszkodnak legjobban az áldozatszerephez, amelyeknek számára általában nem marad más, mint az áldozati pátoz és az abból fakadó morális felsőbbtség. Ha a nagyobb közösségeket ezen logika alapján osztják ketté, akkor csak tettesek vannak és áldozatok, bűnösök és büntelenek, márpedig ilyen jellegű abszolút polarizáltság sehol sem jellemző. A viszonyok legfeljebb egyenlőtlenül vannak felosztva, de csak a legkritikább esetben abszolutizálhatók olyan formákban, mint ahogyan azt a tettes-áldozat dichotómiája feltételezi.

A könyvben szereplő tanulmányok megpróbálják az áldozatiság tematikájában rejlő szubtilis különbségeket megjeleníteni. A teológiai, irodalmi, filozófiai, jogi, szociológiai, pszichológiai, történelmi és politikai szempontokat egyaránt érvényesítő szövegek éppen azt a logikát és beállítódást destruálják, ami a fent említett kizárólagos dichotómiákat eredményezi. Ehhez a feladathoz mindenekelőtt a vizsgálódásaink kereteit volt szükséges határozottan kijelölni: azokat leginkább a kulturális emlékezet és a társadalmi konstellációk legkülönbözőbb mintázatai alkotják, melyeket szeretnénk feltárni és kibontakoztatni. A szerzők munkájuk során a módszertani erőt mindenekelőtt a Michel Foucault nevével fémjelzett archeológiai szemléletből nyerik. Itt leginkább arról van szó, hogy miközben egy adott irodalmi mű, történeti esemény vagy kulturális és társadalmi jelenség narratív szerkezetét, referenciális feltételeit, létrejöttük, kialakulásuk genealógiáját térképezzük fel, közben szinkrón módon tekintettel lehetünk nyelvi reprezentációik alakzataira, illetve bizonyos mentalitásbeli, vallási

összefüggésekre és azok transzmutációira. Vizsgálódásaink során természetesen nem arról van szó, hogy a különböző tudásterületek között megfeleléseket keresünk s kompetenciákat gyártunk, merthogy nem állhat rendelkezésünkre semmiféle előzetes horizont, amely lezárná tekintetünket, semmiféle transzcendentális konstitúció, amely alanyi formát kényszerítene gondolkodásunkra, és semmiféle teleológia, amely redukálná sejtéseinket. Diszkontinuus események, decentrális műveletek és szétszórtságban kibontakozó történeti, nyelvi megnyilvánulások képezik a vizsgálódások tárgyát. Az emlékezetmintázatok és a társadalmi-kulturális tradíció berögzülései persze különböző értelmezési mezőket feltételeznek s működtetnek, és aspirációnk szerint ezeket a feltételrendszereket s működési mechanizmusokat be is mutatnánk az áldozat fókuszba állításával. S jóllehet az ezen fogalom révén megnyilvánuló történeti és nyelvi kontextus, világszegmens legitimációt vagy éppen illegitimációt kíván, a mi feladatunk – ahogyan Foucault írja *A tudás archeológiájának* konklúziójában – nem annyira a közlések elfogadhatóságára vagy elfogadhatatlanságára irányul, hanem realizációjuk feltételeinek meghatározása érdekében a kialakulás szabályait próbáljuk megragadni.

„Az áldozat ártatlanságának
manifesztációja
zavarba hoz minket”

————— xxx —————

KUSTÁR ZOLTÁN

Az áldozatbemutató és áldozathozatal bibliai-teológiai aspektusai az Ószövetségben

Az európai ember gondolkozását évszázadokig a keresztény egyház és annak tanrendszere határozta meg, s így a tudomány és a művészet fejlődésében – hol direkt, hol indirekt formában – a Biblia is döntő szerepet kapott.

A Szentírás története az ígehirdetés, a szakrális művészet, majd pedig a nemzeti bibliafordítások révén az európai népek közös kultúrkincsévé váltak. Az istentiszteleten recitált zsoltárok a bibliai imádságok ismeretét alapozták meg, és segítették mindenekelőtt a bűnbánat és az Isten iránti hála artikulálását. A protestantizmus megjelenésével erősödött föl az ószövetségi törvénygyűjtemények ismerete, és élénkült meg ismét az Ószövetség prófétai iratainak használata mind a liturgiában, mind pedig az egyéni áhítatban, bibliaolvasásban.

A Biblia hatása tehát – munkahipotézisként hadd állítsuk fel most ezt a tételt – az európai irodalom áldozatnarratívái, valamint az áldozatról, önfeláldozásról, vezeklésről és elégtételről alkotott elképzeléseink szempontjából is meghatározó. Referátumomban ezért hadd mutassam be vázlatosan a vonatkozó bibliai előírások és néhány szemléletes narratíva segítségével az Ószövetség áldozati kultuszával kapcsolatos gyakorlatot és elképzeléseket!

Az áldozat – mint az ókori Közel-Kelet minden kultúrájában, úgy – a bibliai idők zsidó államaiban is a kultusz meghatározó eleme volt.¹ Az ószövetségi törvénygyűjteményekben a kultuszra vonatkozó szabályok zöme az áldozatbemutató részleteire vonatkozik, jelezve

¹ Tóth Kálmán: *Áldozat*. In: Bartha Tibor (szerk.): *Keresztény Bibliai lexikon*. I. kötet. Budapest, Kálvin János Kiadó, 1993. 37–39. (37.)

ezzel e rítus domináns szerepét. De nem csak a hivatásos papi körök értékelték olyan nagyra az áldozati rítusokat: a prózai elbeszélések és a Zsoltárok imádságai azt demonstrálják, hogy a hívő emberek hétköznapi vallásgyakorlatát is alapvetően az áldozat határozta meg. Ha a rítus – költségei miatt – a vallási élet ritka és kiemelkedő eseményének számított is, szinte minden más aktus az áldozati ünnepségek közötti idő áthidalására szolgált csupán. Mert legyen az könyörgő imádság, legyen hálaadás, az áldozat adott neki súlyt és kellő nyomatékot – a közeli, elérhető vidéki szentélyek korában ugyanúgy, mint a Kr. e. VI. század után, a templomi kultusz Jeruzsálemre korlátozásától kezdve.²

A bibliai héber nyelvben az áldozatra használt fogalmak nem sokban járulnak hozzá az áldozattal kapcsolatos elképzelések feltérképezéséhez, hiszen ezek az esetek zömében technikai jellegű szakki-fejezések. A héber *zebach*, a leggyakrabban bemutatott áldozati fajta megnevezése egyszerűen azt jelenti, hogy „levágás, levágott állat” – azt mindenesetre jelzi a szó, hogy a növényi eredetű ételáldozattal szemben igazán értékes áldozatnak mindig is az állatokat tekintették.³ A *zebach*-áldozat magyar fordítása kettős: egyrészt „véresáldozat”-nak fordítják a protestáns bibliák, jelezve, hogy levágott állatról van szó, másrészt „közösségi áldozat”-nak, jelezve, hogy az áldozati állat hújának zömét valójában az áldozó család fogyasztotta el Isten templomában, a hit meggyőződése szerint vele asztalközösségre lépve.⁴ Az *ólá*⁵ kifejezés azt jelenti: „a felmenő”, azaz „az égbe felszálló” – ez a kifejezés arra utal, hogy itt a levágott állatot – néhány szemétnek ítélt része nélkül – teljes egészében elégették, azaz az Istennek szentelték.⁵ A *minchá*⁶ profán értelemben adót vagy ajándékot jelent – ez a héberben a leg-

² Rózsa Huba: *Az ószövetség keletkezése*. II. kötet. 2., átdolgozott kiadás. Budapest, Szent István Társulat, 1996. 336–338.

³ Ludwig Koehler–Walter Baumgartner: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Lieferung I. Leiden, E. J. Brill, 1967. 251.

⁴ Tóth: *Áldozat*. 38. Az áldozat részletes ismertetéséhez lásd Rolf Rendtorff: *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMzANT 24). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1967. 119–168.

⁵ Ludwig Koehler–Walter Baumgartner: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Lieferung III. Leiden, E. J. Brill, 1983. 785. sk., Tóth: *Áldozat*.

tágabb fogalom az áldozatra⁶ – és jelzi, hogy az áldozatot egy időben a királynak járó beszolgáltatás analógiájára is értelmezték. Később a *minchá*⁷ jelentése leszűkült, és speciális értelemben az ételáldozat megnevezésévé vált, ami önállóságát teljesen elveszítve az állatáldozat kiegészítőjévé degradálódott.⁷

Mi volt hát az áldozat szerepe az ószövetségi korban? Erre a vonatkozó narratívák, jogi szövegek és zsoltárrészletek alapján a következőt válaszolhatjuk: 1) hálaadás a megszerzett javakért, 2) a könyörgés nyomatékosítása az isteni támogatás/beavatkozás reményében, 3) az Istennel (és egymással) való asztalközösség, 4) a bűnbocsánat kieszközlése.⁸ Vegyük ezeket most röviden sorra!

1. Hálaadás a megszerzett javakért

Az ókori ember a természettől való függését sokkal intenzívebben élte meg, mint a mai ember. Egy aszály vagy éppen egy pusztító árvíz, a jégverés, egy járvány a nyájban vagy a kártevők elszaporodása a verejtékes munka eredményét pillanatok alatt tehetette semmivé, családok vagy egész törzsek egzisztenciáját dönthette romba. Az ókori ember ezért úgy érezte, hogy sorsa nála magasabb erők kezében nyugszik, amikkel szemben végtelenül kiszolgáltatott. Ezért Isten/az

38. Az áldozat részletes ismertetéséhez lásd Rendtorff: *Studien zur Geschichte des Opfers*... 74–118.

⁶ Ludwig Koehler–Walter Baumgartner: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Lieferung II. Leiden, E. J. Brill, 1974. 568. sk.

⁷ Herbert Haag: *Áldozat*. In: Uő. (szerk.): *Bibliai Lexikon*. Fordította dr. Ruzsiczky Éva. Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 1989. 35–42. (36. sk.) Az áldozat részletes ismertetéséhez lásd Rendtorff: *Studien zur Geschichte des Opfers*... 169–198.

⁸ Természetesen a felsorolás korántsem teljes: az Ószövetségben is találunk utalásokat arra nézve, hogy az ókori közel-keleti népekhez hasonlóan, bizonyos időszakokban, az áldozatot még az Isten táplálásának tekintették (*Lev* 1,9; 3,11 stb., ez ellen *Zsolt* 50,9–13), vagy hogy azt az uralkodó elé járuló alattvaló hódolata kifejezésének tartották (vö. *Ex* 23,15; 34,20). Ezekre az aspektusokra azonban itt – terjedelmi okokból – nem tudunk kitérni.

istenek iránti hálával fogadta a földi javakat, és kötelességének érezte, hogy e javakból, hálája jeleként, Istennek is visszaforgasson valamit.⁹ Kétségtelen, hogy e hálaadás mögött ott húzódik az a szándék, hogy Istent lekötelve (*do ut des*: „adok, hogy adj”) a jövőben is biztosítsa annak jóindulatát.¹⁰

Az Ószövetség előírásai szerint minden betakarított vagy learatott termésből Istennek tizedet kell fizetni (*Deut* 14,22–29). Ugyanígy minden háziállat első ellése Istent illette: ha feláldozható állatról volt szó, akkor fel kellett áldozni, ha nem, agyon kellett ütni (*Ex* 13,2; 34,19–20). Ez a szabály elméletileg az emberekre is érvényben volt – ahogy a szíriai térségben Baal isten hívei az első gyermek feláldozását valóban gyakorolták is.¹¹ Ám a Biblia semmilyen formában sem tartja az emberáldozatot elfogadhatónak – így az elsőszülött gyermekeket Izráel jelképesen Lévi fiaival, a termelésből és a földtulajdonlásból kivont papi törzzsel váltja ki (*Num* 3,12–13). Tegyük azonban már itt is hozzá: ezeket a tizedeket nem az állam vagy a kultushelyek személyzete kapta meg, és nem is megsemmisítésre voltak ítélve: ezeket a hívők a templom udvarában, kultikus lakoma formájában maguk fogyaszthatták el (lásd *Deut* 14,22–29).

Klasszikus narratív illusztrációja ennek a felfogásnak Káin és Ábel története (*Gen* 4). A földműves Káin a termésből mutat be hálaáldozatot Istennek, míg testvére, a pásztorként dolgozó Ábel nyájának szaporulatából. A történet éppen azt demonstrálja, hogy a *do ut des* elve Izráel istene vonatkozásában sem működik: Isten áldását nem lehet megvásárolni, mert ő, szabad akaratából, azt és akkor részesíti áldásában, akit és amikor jónak lát. A hívő ember feladata ennek az elfogadása és engedelmes elhordozása. Erre volt Káin képtelen, és követte el féltékenységeben az első embergyilkosságot.¹²

⁹ Tóth: *Áldozat*. 37.

¹⁰ Tóth: *Áldozat*. 37.

¹¹ Helmer Ringgren: *Die Religionen des Alten Testaments* (ATD Ergänzungsreihe). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. 232.

¹² Kustár Zoltán: *Mózes első könyve (Genezis)*. In: Pecsuk Ottó (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*. Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004. 52–67. (55. sk.)

2. A könyörgés nyomtatékosítása

Isten támogatásának/beavatkozásának érdekében

Mivel az ókori ember szerint léte a transzcendens erőknek kiszolgáltatott, és sorsát az istenek/egy isten irányítja, annak jobbra fordulását, próbatételeinek, szenvedéseinek eltörlését is tőlük/tőle várta. A vallási líra Egyiptomtól Mezopotámiáig megkapó imádságok sokaságát hozta létre, melyekben a hívő ember – a királytól a péklegényig – valamelyik istenhez könyörög, bajának orvoslását remélve tőle.

Ezekhez az imádságokhoz az Ószövetség korában áldozatbemutatás párosult. A hívő ember hangos imádságban tárta kérését az Úr elé, majd bemutatta áldozatát és remélte imája meghallgatását. Tudjuk, hogy az imádságot végighallgató papok a környező népeknél – valamilyen jóslási technikával – az áldozatbemutatásból próbálták kiolvasni az Isten válaszát, és ezt közvetítették is a hívő felé. Izráelben ilyen technikákról nem, de a papi üdvjövendölés szokásáról igenis tudunk. Az előzetes áldozat mellett a hívő kérését azzal is nyomtatékosítja, hogy az imádság meghallgatása esetére további áldozatot – és nyilvános bizonyágtételt – fogadott az Istennek: ha megszabadítja, visszatér majd a templomba, és ott hálaének kíséretében váltja majd be fogadalmi áldozatát.¹³

Ennek az áldozat-értelmezésnek a legmegdöbbentőbb narratív illusztrációja az Ószövetségben Jefte története (*Bír* 11). A reménytelennek tűnő katonai helyzetben Jefte megfogadja, hogy ha Isten győzelemre segíti, feláldozza neki azt, aki elsőként siet majd eléje, mikor a csatából visszatér. Nyilvánvaló, hogy Jefte emberáldozatot kínál fel Istennek – hiszen általános szokás volt Izráelben (is), hogy a győztesen hazatérő férfiak elé a nők körtáncot járva, dobolva és énekelve vonultak ki. Mint említettem, az Ószövetség sehol sem engedélyezi az emberáldozatot, és itt sem olvasunk a felajánlás isteni szentesítéséről. Ám a felajánlott fogadalom visszavonhatatlan, vallja az

¹³ Rózsa: *Az ószövetség keletkezése*. 335. sk., Kustár Zoltán: *A Zsoltárok könyve*. In: Pecsuk Ottó (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*. Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004. 211–226. (222.)

elbeszélő és az egész Szentírás (vö. *Deut* 23,21–22; *Préd* 5,3) – görög drámába illő fordulat tehát, hogy a Jeftét köszöntők menetét éppen saját leánya, egyetlen gyermeke vezeti. A történet eredetileg olyan lokális elbeszélés lehetett, amely népéért mindenre kész vezetőként mutatta be Jeftét, akinek leánya vagy népe sorsa között kellett akarata ellenére választania. Ám a szöveg jelenlegi kontextusa Jefte cselekedetét önkényes és értelmetlen áldozatként tárja az olvasók elé,¹⁴ és azt hangsúlyozza, hogy a történelem menetét és az emberi sorsokat Isten eleve végzése, népe javát munkáló üdvterve irányítja – emberi áldozatok mellett vagy azok nélkül is.¹⁵

3. Asztalközösség Istennel

Fontos aspektusa az ószövetségi áldozati rítusoknak az a gondolat, hogy az áldozati lakoma asztalközösséget teremt Istennel.¹⁶ Ahogy már említettem, a *zebach*-áldozat valójában egy kultikus lakoma, amit a hívők közössége, általában egy háznép/család fogyaszt el a templom udvarán.¹⁷ Az áldozati állat vérét, illetve a legfinomabb falatok egy részét a papok az oltárra helyezik, ahol azt a lángokon keresztül, jelképesen, maga Isten fogyasztja el. A gondolat a keresztyén tanrendszerben mindenekelőtt az eucharishtiában/úrvacsorában él tovább,¹⁸ ahol a hívő a vacsora során magával Krisztussal lép közösségre

¹⁴ M. O'Connor: *Bírák könyve*. In: R. E. Brown–J. A. Fitzmyer–R. E. Murphy (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*. I. kötet. *Az ószövetség könyveinek magyarázata*. Fordította dr. Thorday Attila és mások. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002. 225–243. (237.)

¹⁵ Kustár Zoltán: Jefte története (Bír 10,6–12,7). *Református Egyház*, LV. évf., 2003/7–8. szám, 161–164.

¹⁶ Tóth: *Áldozat*. 39., Haag: *Áldozat*. 36., Herbert Haag: *Áldozati lakoma*. In: Uő. (szerk.): *Bibliai Lexikon*. 42–43. (42.)

¹⁷ Ennek részletes leírásához lásd Leonhard von Rost: *Studien zum Opfer im Alten Israel* (BWANT 113). Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1981. 82. skk.

¹⁸ Haag: *Áldozati lakoma*. 43.

(*communio*), illetve lélekben, titokzatos módon övele egyesül (*unio mystica cum Christo*).

Kevésbé ismert narratív megjelenítése ennek a felfogásnak a Sínai-hegyi szövetségkötés története (*Ex* 24,9–11): miután Isten megkötötte szövetségét Izráellel, a nép vezetői fölmehetnek Mózással aへgyre, hogy találkozzanak Istennel, és ott – egy áldozati lakoma keretében – együtt étkezhetnek vele.¹⁹

4. A bűnbocsánat kieszközlése

Végül az áldozat büntörlő szerepét szeretném az Ószövetség tanításából kiemelni. Mivel az Ószövetség szerint az ember sorsát Isten irányítja, és Isten ezt híveivel alapvetően a megfizetés doktrínája szerint, morális döntéseik vagy kultikus mulasztásaik alapján teszi, akaratának megsértése súlyos következményekkel jár. Isten elfordul az ilyen embertől, megszakítva vele minden kapcsolatot: imáit nem hallgatja meg, áldását megvonja tőle, szabadításában nem részesíti. Ez egyben azt is jelenti, hogy kiszolgáltatja őt a káosz erőinek: a betegségnek, a sorcsapásoknak, az elszegényedésnek és végül a korai, idő előtti halálnak.

Az Ószövetség szerint ugyan a bűnbocsánat elnyerésének és az Isten kiengesztelésének korántsem az áldozat az egyetlen lehetséges, és főleg nem valamennyi esetre alkalmazható eszköze (vö. pl. *Ex* 32,30 skk.), mégis: az áldozatok egyik, ha nem legfontosabb szerepe éppen a bűnbánat kifejezése és a bűnbocsánat kieszközlése volt (vö. *Lev* 1,4).²⁰ Helyettesítő áldozatok ezek: a hívő ember önmaga helyett ajánlja fel a levágott állatot Istennek, hogy az lecsillapíthassa jogos

¹⁹ Richard. J. Clifford: *A Kivonulás könyve*. In: Brown–Fitzmyer–Murphy (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*. 103–126. (119.) Hasonló bibliai beszámolót olvashatunk az *Ex* 18,12-ben Jetró pap áldozatáról.

²⁰ Tóth: *Áldozat*. 37.

haragját – és remélheti Isten bűnbocsánatát.²¹ Az Ószövetség mindenestre az engesztelésnek ezt a kultikus formáját két szempontból is korlátozás alá vonja: egyrészt az áldozat nem mentesít az okozott anyagi kár megtérítése alól, másrészt csak nem szándékosan elkövetett vétkes esetében alkalmazható: a szándékosan elkövetett bűnök kultikus törlésére az Ószövetség szerint nincs lehetőség (*Num* 15,22–31).

Kiseb bűnök esetén *jóvtételi áldozatot* (*ásám*), súlyosabb bűnök esetén pedig úgynevezett *vétekáldozatot* (*chatt'át*) kellett az egyénnek, a nép vezetőinek, illetve a nép egész közösségének bemutatni (*Lev* 4–5). Természetesen itt is mindig állatáldozatról van szó: a hívő vagy a közösséget reprezentáló pap az áldozati állat fejére teszi a kezét, ezzel jelképesen átadja neki, átruházza rá a bűneit, majd levágják az állatot, ami így elszenvedi helyette a megérdemelt büntetést.²²

A legismertebb példa erre – ha nem is narratíva – a bűnbak elűzésének szokása (*Lev* 16). E rítus szerint a főpap évente egyszer, a nagy engesztelés ünnepén (*jóm kippur*) vesz két kecskebakot, és az egyiket Istennek, a másikat a gonoszt megszemélyesítő Azázél démonnak jelöli ki. Az Istennek szánt bakot – egyéb áldozatok kíséretében – az Úrnak mutatja be vétekáldozatul a népért. A másik bakra vonatkozólag az adott bibliai helyen ezt olvashatjuk:

(20) Ha elvégezte az engesztelést a szentélyért, a kijelentés sátráért és az oltárért, vezesse oda az élő bakot. (21) Tegye rá Áron mindkét kezét az élő bak fejére, és vallja meg fölötté Izráel fiainak minden bűnét és minden vétke hitzegését. Helyezze azokat a bak fejére, azután küldje el egy odarendelt emberrel a pusztába, (22) hadd vigye magával a bak minden bűnüket egy távol eső földre. Így küldje el a bakot a pusztába.

A „bűnbak” jól ismert, a közbeszédben is meghonosodott fogalma tehát innen származik: egy közösség egyvalakire, itt egy állatra ruházza

²¹ R. J. Thompson–O. Betz: *Opfer. I. Im Alten Testament*. In: H. Burkhardt et al. (Hrsg.): *Das Grosse Bibellexikon*. Band 2. Wuppertal, R. Brockhaus Verlag – Gießen, Brunnen Verlag, 1988. 1092–1101. (1100.), Haag: *Áldozat*. 36. sk.

²² Tóth: *Áldozat*. 38.

át – vetíti rá – vétkeiket, és kényszeríti azt e vétkes következményének elhordozására.

A keresztyén tanfejlődés szempontjából azonban jóval fontosabb ennél egy másik rítus, a páskabarány feláldozásának szokása, illetve az erről szóló bibliai narratíva (*Ex* 12). A vallástörténeti előzmény,²³ de a jelenlegi irodalmi megszövegezés szerint is itt helyettes áldozatról van szó: amikor Isten Egyiptomban utolsó csapásaként az egyiptomiak elsőszülötteit meggyilkolja, hogy rábírja a fáraót a zsidó nép szabadon bocsátására, a csapás alól saját népe is csak azzal a feltétellel mentesül, hogy családonként le kell vágnia egy bárányt, és annak a vérével meg kell kennie az ajtótokot. A bárányok tehát az elsőszülöttek helyett kerülnek feláldozásra.

Az engesztelő, illetve helyettes vétekáldozattal kapcsolatban összegzésként két dolgot hadd emeljek ki. Az egyik az, hogy engesztelő áldozatként mindig csak állat volt bemutatatható: a korabeli felfogás szerint az egyik élőlény helyett csak egy másik élőlény szenvedheti el a bűnök következményét. A másik a vér szerepe ezekben a rítusokban: a levágott állat vérének a papoknak fel kell fogni, és azt az oltárra kell hinteni, a páskabarány esetében pedig az ajtótokra kell kenni. A technikai részletek most nem lényegesek:²⁴ fontosabb az a gondolat, hogy a súlyos vétkeket csak vérrel lehet eltörölni (vö. *Lev* 17,11) – legyen az normál esetben a vétkesé, vagy az őt helyettesítő áldozaté.²⁵

Ismét ki kell azonban emelnünk: az Ószövetség az emberáldozatot nem tűri és nem engedélyezi, és például a babiloni helyettes király feláldozásához hasonló engesztelő emberáldozatot nem ismer. Más kérdés azonban, hogy a másokért vállalt önfeláldozást az Ószövetség egyik szerzője az Úr szenvedő szolgájáról szóló énekében (*Ézs* 53) a vétekáldozat metaforájával írja le, és annak hasznát a közösség javára a

²³ Thompson–Betz: *Opfer*... 1095.

²⁴ Ezekhez lásd Thompson–Betz: *Opfer*... 1098.

²⁵ Szalkay László: *Vér*. In: Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai lexikon*. II. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1993. 689.

vétékáldozat büntörlő hatásának analógiájára mutatja be.²⁶ A metaforikus, költői leírás idővel azután szó szerinti értelmet kezdett ölteni, és a szenvedő, népéért a halált is vállaló Messiás képzetének egyik fontos, ha nem legfontosabb bibliai forrása lett.

Így érkezünk el a legjelentősebb és az európai gondolkozásra legnagyobb hatást gyakorló áldozatnarratívához, a Krisztus kereszthalálát leíró és értelmező újszövetségi tudósításokhoz: ezek Krisztus halálát ugyan alapvetően a szenvedő igaz toposzára építve beszélik el, ám annak jelentőségét és a hívők számára megragadható hasznát gyakran – ha nem is kizárólagosan – a páskabarány és a vétekáldozat tipológiájával segítenek érthetővé tenni. Mindkét aspektus jelen van az Úr szenvedő szolgájáról szóló énekben (*Ézs* 53), melyet a fiatal keresztyénség az önmagát a világért feláldozó Krisztusra vonatkoztatt.²⁷ Ennek a részletes bemutatása azonban már egy másik referátum témája kell hogy maradjon.

²⁶ Carroll Stuhlmueller: *Deutero- és Trito-Izajás könyve*. In: Brown–Fitzmyer–Murphy (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*. 509–537. (528.)

²⁷ Thompson–Betz: *Opfer...* 1101., Haag: *Áldozat*. 40. sk.

FAZAKAS SÁNDOR

A Krisztus áldozatára való emlékezés és a kiengesztelődés társadalmi relevanciája

A Benz-i (Keletpomeránia/Németország) evangélikus templomban látható egy különös üvegfestmény az oltár feletti ablakban. A bárányt ábrázolja a győzelmi zászlóval, a Magyar Református Egyház vagy Debrecen városának címeréhez hasonlóan. Oldalán sebhez hasonló sötét folt látható. Figyelmesebben szemlélve kiderül: nem sebről van itt szó, hanem az ablaküveg sérüléséről, amelyet egy német katona okozott a második világháború idején. Fegyverével kívülről lőtt be a templomablakon figyelmeztetés gyanánt, amikor a templomban a Német Hitvalló Egyház egy lelkésze prédikált, aki szembehelyezkedett a nemzetiszocialista ideológiával. A lelkészt nem sokkal ezután behívták katonai szolgálatra, az első vonalba küldték, ahol rövidesen elesett. A sérült ablakfestmény viszont emlékeztet egyrészt az áldozatra, amely életével fizet egy erőszakos politikai hatalom önkénye alatt, másrészt emlékeztet a Bárányra, a bibliai Krisztusra, aki elszenvedi a mártíriumot (vö. *Ézsaiás próféta könyve* 53), de aki végül győz a bűn és a halál erői felett (*Jelenések könyve* 5,3), s vérével váltja meg választottait a végső beteljesedés számára. Az ablakfestmény így egyszerre jeleníti meg az áldozat teológiai értelmét, etikai aspektusát és politikai dimenzióját. A fenti kép szimbolikája ugyanis annak a kérdésnek átgondolását teszi aktuálissá, hogy miként viszonyul egymáshoz Jézus Krisztus kereszthalála mint engesztelő áldozat és a régi, illetve új keletű társadalmi igazságtalanságok miatt szükségessé vált kiengesztelődés és megbékélés igénye. Mennyiben tekinthető a kiengesztelődés, illetve megbékélés az egyház reális hitbeli meghatározottságának, s hogyan viszonyul ez a teológiai igény a társadalmi programként megfogalmazott megbékélés-kultúrához?

Az áldozatra való emlékezés és a végső szabadítás reménysége

Az áldozatra való emlékezés¹ és a végső megváltás reménységének összefüggése már az ószövetség hitvilágában és a zsidó páska-hagyományban is tetten érhető. Joachim Jeremias Jézus úrvacsorai szavairól írott könyvében megállapítja, hogy a páska – amelyet maga Jézus is ünnepelt – a végső szabadításra tekintett, és számára az Egyiptomból való szabadulás volt az előkép.² Évszázadokon keresztül a zsidóság a szolgasorsból való szabadulásra emlékezett, ugyanakkor történelme során az újabb és újabb erőszakos elnyomás alóli felszabadulást remélte. Nem véletlenül alakult ki a váradalom, hogy a Messiás a páska éjszakáján fog eljönni, az Egyiptomból való szabadítás emlékének megfelelően. A Nizan így lett – Jeremias szerint – az „első és az utolsó megváltás” hónapja,³ a Nizan 14-ről 15-re virradó éjszaka pedig az az éj, amelyen a szabadulás történt – és a jövőben történni fog.⁴

¹ Jelen tanulmány a fogalom kapcsán kizárólag Jézus Krisztus engesztelő áldozatára szorítkozik, a protestáns teológia szemszögéből, az ökumenicitás igényével. Nem kíván foglalkozni az áldozat kultikus, metaforikus, kultúrantropológiai, vallástörténeti vagy éppen viktimológiai aspektusaival, bár a szerző tisztában van azzal, hogy éppen az említett szempontok felől napjainkban mind az áldozat kérdése, mind pedig Jézus halálának teológiai értelmezése tudományos vita tárgyát képezi. Krisztus engesztelő áldozata kapcsán sem kívánja a tanulmány nyomon követni a kurrens teológiai vitákat, s azt a polémia sem, amely egy haragvó és bűn miatt sértett, kiengesztelésre szoruló Isten képzetét kívánja cáfolni, s helyette egy ma elfogadhatóbb istenképet felvázolni (vö. Klaus-Peter Jöns: *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2004.). A tanulmány az evangéliumok és további újszövetségi iratok tudósításai alapján úgy tekint Jézus kereszthalálára, mint amelyre önkéntes oda-
szánás alapján, Isten üdvtervének részeként került sor, az ember megváltása, illetve az ember és az Isten közötti kapcsolat helyreállítása érdekében.

² Joachim Jeremias: *Die Abendmahls Worte Jesu*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. 198.

³ Jeremias: *Die Abendmahls Worte Jesu*. 198.

⁴ Egy régi páska-költemény „négy éjszakát” tart számon: az első a *teremtés éjszakája* (Gen 1), a második az *Ábrahámmal való szövetségkötés és Izsák-Aqeda* (Izsák meg-

Ily módon a páska éjszakája a szabadító Isten érkezésének jelévé vált, s hogy mennyire eleven volt ez a reménység évszázadok során, azt jelzi az a tény is, hogy a római hatalom elleni felkelések is többnyire a páska ünnep körül vagy annak hetében alakultak ki, de a varsói gettólázadás is (1943. április 19–május 16).

Jézus maga is ezt a paskát ünnepli halála előtt, s ez az utolsó vacsora mintegy összekapcsolja a zsidó paskának ezt az eszkatologikus dimenzióját a végső beteljesedésre való kitekintéssel – hiszen a Jézussal való asztalközösség, s mint ilyen az úrvacsora is, ennek a végső beteljesedésnek elővételezése. Az újszövetségi bibliakutatók között megoszlik a vélemény a tekintetben, hogy Jézus valóban a paskát ünnepelte az utolsó vacsora alkalmával, vagy ezt a vacsorát is a zsidó étkezési szokások sorában kell szemlélni? Klaus Berger szerint Jézus a páska ünnepét megelőző délután hal meg.⁵ Gerd Theißen és Anette Merz a *Márk evangéliuma* 14–15. fejezetei alapján egy sor észrevételt hoz az úrvacsora páska-vacsoraként való értelmezése ellen, pl. hogy a nép vezetőinek elhatározása szerint Jézusnak még az ünnep előtt kellett meghalnia, Barabbást páska-amnesztiában részesítik (vagyis az ünnep előtt), vagy hogy Arimátiai Józsefnek alig lett volna lehetősége az ünnepen gyolcsot vásárolni.⁶ Ezzel szemben Joachim Jeremias az utolsó vacsora elköltésének körülményeiből (pl. az est beállta után, vagy rituális jellegzetességek megléte) arra következtet, hogy Jézus utolsó vacsorája mégiscsak páska-vacsora volt.⁷ Az érvek egyik oldalon sem igazán meggyőzőek, és az exegetikai kutatás sem rendelkezik kellő tudományos információval arra nézve, hogy kétségbe vonjuk a szinoptikus evangéliumok ez irányú tudósításait. Nem lehet célunk e helyen az események pontos rekonstrukciója, de úgy gondolom,

kötözése, Gen 17;22), a harmadik az *Egyiptomból való szabadítás* (Ex 12) és a negyedik a *jövő messiási megváltás éjszakája* lesz.

⁵ Klaus Berger: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen/Basel, Francke Verlag, 1994. 317–318.

⁶ Gerd Theißen–Anette Merz: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. 373–376.

⁷ Jeremias: *Die Abendmahls Worte Jesu*. 40–54.

nem tévedünk, ha arra a megállapításra jutunk, hogy a páska és az úrvacsora összefüggésének hangsúlyozása nem önkényes és nem is erőltetett: abban a tekintetben mindenképp kontinuitás van a páska és az úrvacsora között, hogy mindkettő esetén Isten szabadító tetteről, s az erre való emlékezés kötelezettségéről van szó.⁸

Jézus Krisztus kereszthalála és feltámadása a páska hetében történik, s ha az ő feltámadása valóban a halálból való szabadulás (exodus) eszkatologikus előképe, akkor ez az összefüggés nem véletlen. Sajnálatos módon a keresztyén egyház és a teológia története során ez az összefüggés egyre inkább leredukálódott és elhalványult, s helyette a feltámadásnak csupán univerzális kiterjesztése, vagy pedig általánosítása került előtérbe. Viszont Bonhoeffer az, aki ezt az összefüggést – s ezzel az Ó- és Újszövetség egységét szorító történeti szituációban és számára halálos egzisztenciális helyzetben – nem adja fel: a tégeli börtönből írt levelében arról tesz bizonyosságot, hogy az Egyiptomból való szabadulásra emlékezés és a feltámadáshit összetartoznak; a rabságból és szolgaságból, illetve a halálból való szabadítás a páskára való emlékezésnek egyaránt témái.⁹ De mindkettőt, az exodus-hitet és a feltámadáshitet is az jellemzi s az különbözteti meg a vallástörténet egyéb megváltás-mítoszaitól, hogy az embert nem kiragadja, hanem meghagyja történelmi valóságában, s ezért ennek a világnak az eseményeit nem lehet leértékelni.

Ez a történelmi valóság pedig a hívő közösség veszélyeztetettsége. E tekintetben a páska és az utolsó vacsora összefüggésének vizsgálata nem érdemtelen. Jóllehet a történeti rekonstrukció akadályokba ütközik, a teológiai etika felől ez az összevetés nem jelentéktelen felismerésekre vezet. A páska és az utolsó vacsora között ugyanis van egy lényeges különbség: míg az exodusra való emlékezés a külső társadalmi-politikai elnyomás alól, a rabszolgaságból s ebből a szorongatottságból való szabadulásra tekintett, addig az úrvacsora

szereztetésének körülményeinél mind a külső, mind pedig a *belső fenyegetettség* számolni kellett.¹⁰ Jézus azon az estén hagyja meg tanítványainak, hogy mit cselekedjenek az ő emlékezetére, amely estén átadják őt a világi hatalomnak. De nemcsak Jézus, hanem vele együtt az egész csapat ki van téve a veszélynek – sőt egy komplex fenyegetettségnek. Itt ugyanis nem csak azzal kell számolni, hogy a konfliktushelyzetekbe keveredett Jézus hű követőinek is nemsokára el kell szenvednie a zaklatásokat, gyalázkodásokat és üldöztetéseket (lásd *Máté evangéliuma* 5,10–11., vö. *Apostolok Cselekedetei* 4., 6. és 8. fejezetei), el egészen a mártíriumig. Ezen túlmenően a veszély belülről támad, s ennek a közösségnek a felbomlását eredményezheti: ugyanis ebből a körből kerül ki az áruló Júdás (*Máté evangéliuma* 26,23–26., vö. *János evangéliuma* 13,21–26), itt van a nemsokára mesterét háromszor megtagadó Péter (*Máté evangéliuma* 26,69–75) s a Gecsemáné-kertben virrasztani képtelen tanítványok (*Máté evangéliuma* 26,38–46). S míg a páska-ünnep és az exodusra való emlékezés a szabadítást átélő közösség belső összetartozását, szolidaritását volt hivatott erősíteni, itt drámai módon derül ki a Krisztus köré gyűlt csapat félelme, szétsziláltsága, a bizalmatlanság, az elbizonytalanodás és a szolidaritás hiánya. Az úrvacsora „szereztetésének” kontextusa és momentuma tehát a bűn által mint *conditio humana* által meghatározott, felbomlóban levő közösség. Ezzel a külső és belső fenyegetettséggel, bűn által meghatározott valósággal szemben fejezi ki Jézus a maga odaszánását: azt, hogy az ő teste és vére az emberért váltságul s a bűnből való szabadítás ígéretként „adatik”, illetve „ontatik ki”. Ezáltal az úrvacsora – akár a páskát ünnepelte Jézus, akár hétköznapi étkezésen vett részt – vissza- és előretekint: visszatekint a páskára, ugyanakkor át is értelmezi azt, valamint előretekint a bűn hatalmából való végső szabadításra. Innen nézve már nem az a lényeges kérdés, hogy Jézus valóban a páskát ünnepelte az ünnepre való felkészülés előestéjén, vagy tanítványaival való étkezéseinek, illetve asztalközösségeinek sorában eljött a pillanat, amikor elköltötte az utolsó vacsoráját; vagy hogy a

⁸ Vö. Bolyki János: *Jézus asztalközösségei (Újszövetségi-patrisztikai kutatások 1)*. Budapest, DRE Kiadása, 1993. 179–181.

⁹ Dietrich Bonhoeffer: *Börtönlevelek*. Fordította Boros Attila. Budapest, Harmat Kiadó, 1999. 157–158.

¹⁰ Michael Welker: *Was geht vor beim Abendmahl?* Stuttgart, Quell Verlag, 1999. 60–63.

kenyér és a bor felmutatása, megáldása és kiosztása az étkezés után történt vagy keretbe foglalta a tulajdonképpeni étkezést.¹¹ A lényeg sokkal inkább az aktus *szoteriológiai* jelentőségén van: nevezetesen azon a tényen, hogy a kenyér megtörését és a pohár körbeadását *a maga halálával összefüggésben* szemléli, s hogy ez a kenyérben és a borban most részesülő s majd a következőkben az úrvacsorával (e rendelés szerint) élő követőinek javát szolgálja. A Jézus „vére” által szerzett „új szövetség” pedig már a jövőre irányuló, ún. *eszkatológiai* dimenziót is elővételezi: az élő Istennel való új, immár örökké érvényes és megfellebbezhetetlen közösség és békeség helyreállítását, a kiengesztelődést. Mindebből nyilvánvaló, hogy Jézusnak ez az utolsó vacsorája nem utólag, mintegy a komolyan nem várt, de mégis bekövetkezett halála felől minősül utolsó alkalomnak – hanem előre eltervezett isteni akarat részeként, az Istennel való kiengesztelődés, illetve megbékélés részeként, s ezzel az ember szabadítására való tekintettel kerül elrendelésre, a szabadság kiteljesedésének reményében.

A magát krisztuskövetőnek tartó sereg története során önmagát veszélyeztető, az egymással való szolidaritást gyakran megtagadó, meghasonlott – s mint ilyen valóban megváltásra szoruló – közösségnek bizonyult. Az áldozatra, a bűnből való szabadításra és a megváltás titkára emlékező mindenkori közösség – azóta is – bűnbánatra, bűnbocsánatra és kiengesztelődésre ráutalt közösség. Éppen ezért a feltámadás-hit arra figyelmeztet – még egyszer Bonhoeffer szavaival –, hogy az „evilágit nem lehet idő előtt érvénytelennek nyilvánítani”,¹² sokkal inkább a szabadság és a megbékélés feltételeit kell keresni ennek a világnak a keretei között. Ebben a folyamatban a Krisztus áldozatára való emlékezés központi jelentőséggel bír.

¹¹ Otfried Hofius: „Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden”. Vom Sinn des Heiligen Abendmahls. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1998. Vol. 95., 313–337. (323–324.)

¹² Bonhoeffer: *Börtönlevelek*. 157–158.

Az áldozatra való emlékezés sajátossága és jövőirányultsága

Az úrvacsora ünneplésének további sajátossága, hogy Jézus parancsában gyökerezik: azon túl, hogy a jegyek materiális jellegét (kenyér, bor) összefüggésbe hozza a maga testével, vérével s egyben kereszthalálával, a jegyekre való rámutatás és a velük való élés ennek az összefüggésnek a jegyében kell hogy állandóan megismétlésre kerüljön. A Krisztus emlékeztetere való úrvacsora-gyakorlat teológiai értelmének feltárása és jövőorientált jellegének megtapasztalása érdekében viszont el kell háritani néhány félreértést, még mielőtt a régi és új emlékezés-elméletek keretébe sorolnánk be.

A keresztyén hit és teológia valóságértelmezése szerint az úrvacsorában Jézus a feltámadott, élő és gyülekezetében jelen levő Úrként van jelen, aki a sákramentumban önmagát adja választottainak. A kenyérnek és a bornak mint sakramentális jegyeknek a felmutatása által, a hálaadó imádság és a jézusi szavak kimondása s egyben a Szentlélek meghívása által, egyúttal Jézus kereszthalálának és feltámadásának Isten szabadító üdvakarataként való proklamálása által a gyülekezet Urára emlékezik. Ezért az úrvacsora nem pusztán egy halott történelmi személy emlékeztetének szentelt emlékvacsora, s megismétlésének parancsa nem arra buzdítja tanítványait és későbbi követőit, hogy az ő emlékét el ne felejtsék. Nem egy személy életútjának vagy a történelem egy nagy eseményének mentális felelevenítéséről van itt szó. Ugyanakkor az ő emlékeztetere cselekedni nem is egy múltbeli esemény jelenben való megismétlését, vagy Krisztus áldozatának sakramentális reprezentálását jelenti, mintha a liturgia által vagy az emlékezés rítusát vezető személy képességeinél fogva az egykori történés megelevenedne a jelenben, s így fejtené ki hasznát és hatását az emlékezők számára.¹³ A Jézus szenvedésére, halálára és feltámadására való *emlékezés* – az ószövetségi és korai keresztyénség iratainak megfelelően – egy üdveseménynek olyan felidézését jelenti, amely magát az emlékezőt is *érinti, s Istenhez való kapcsolatát* lény-

¹³ Karl-Heinz Menke: Repräsentation. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1999. Vol. 8., 1113–1115.

gileg meghatározza.¹⁴ Az egykor és egyszer megtörtént üdvesemény egyszer s mindenkorra érvényes, nem szorul megismétlésre, az emberért történt, az úrvacsorát ünneplő hívő embert érinti, akit ugyanakkor bevon annak hatálya alá. Ez az üdvesemény alapozza meg a hitet, s mint jelen levő és érvényes valóság határozza meg a hit lényegét.

Továbbá ez az emlékezés nem tévesztendő össze a kulturális emlékezet ápolásának törvényszerűségeivel sem.¹⁵ Maga a kulturális, illetve kollektív emlékezet is túlmutat ugyan az emberi agy biológiai, pszichológiai, neurológiai funkcióin, s az egykori tapasztalatok generációkat átívelő, egyben önazonosságot meghatározó közvetítésében, fenntartásában érdekelt. Mint ilyen kulturális tereket épít fel, és szociális konstrukció terméke – de még ebben a formában is töredezett, szegmentált, s csak másodlagos marad.¹⁶ Mégis, ebben a töredezettségében is normatív erővel kíván viszonyulni a megélt múlthoz, a közösen megtapasztalt jelenhez s a várható jövőhöz.

A Jézus Krisztus áldozatára való emlékezés, az őt kiszolgáltató emberi bűn, a halál és a feltámadás *anamnézise* – éppen az úrvacsora közösségében – szintén ilyen normatív erővel bír. De több ennél, hiszen ebben az emlékezésben nem az a döntő momentum, hogy az egykori esemény felidézésre kerüljön (a pontosan hogyan is történt kérdésével), hanem az, hogy a feltámadott Úr jelen van, a maga közösségébe meghív és üdvakarattal szembesít. Így a múltbeli üdvesemény egyszerre lesz „üdvajánlat a jelen és üdvígéret a jövőre nézve”,¹⁷ azok számára, akik az úrvacsorában részt vesznek. Ahhoz nem fér kétség, hogy az úrvacsora nem az egyház, hanem az „Úr vacsorája”, mivel ő alapította, s benne Ő van jelen mint megfeszített és feltámadott

¹⁴ Gerhard Dellling: Art. Abendmahl II. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, 1995. Vol. 1., 47–58.

¹⁵ Vö. Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 1999., Pierre Nora: Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. Fordította K. Horváth Zsolt. *Aetas*, 1993/3. Vol. 15. http://www.aetas.hu/1999_3/99-3-10.htm#P10_119.

¹⁶ Reinhardt Koselleck: Az emlékezet diszkontinuitása. Fordította Schein Gábor. 2000, 1999. Vol 11., 3–8. (3.)

¹⁷ Welker: *Was geht vor beim Abendmahl?* 140.

Úr!¹⁸ Ezért kiszolgáltatásának rendjét az egyház nem határozhatja meg, nem veheti kezébe, vagy módosíthatja tetszés szerint, mert az úrvacsora lényegéről és kiszolgáltatásának helyes módjáról Ő dönt – az egyház csak a legnagyobb alázattal, imádsággal s az erre vonatkozó újszövetségi kijelentés tartalmának minél mélyebb megismerésével közelíthet a kérdéshez s közvetítheti azt, ami rábízott.

A Krisztus emlékezetére történő *communio* tehát egyszerre felidézése a múltnak és megelőlegezése a jövőnek, s az ily módon egymást keresztező idősíkok által a hívő ember már most részese lesz annak a valóságnak, amely Krisztus szeretete és könyörülete által meghaladja a földi-világi hatalmaknak realitását. A Jézus által meghirdetett Isten Országa s a feltámadott Krisztus uralma áttöri az emberi élet evilági-történeti, társadalmi-politikai meghatározottságait – az új teremtettség ereje, Isten jelenvalósága áthatja a teremtetett világ valóságát. Ez olyan megújító, ennek a világnak törvényszerűségei alól megszabadító erő, amely ki akar szakítani a bűn hatalmából s az ember önmagát veszélyeztető, önpusztító, önsorsrontó természetének rabságából. Így az úrvacsorát ünneplő, Krisztus halálára emlékező hívő emberek közössége részesül – még evilági körülmények között – az új teremtettség erejében, illetve az örök élet valóságában, de úgy, hogy kéri és várja a Krisztus által ígért Szentlelket mint a szabadításnak lelkét és valóságosan is számol vele.

Ha ontológiai és fenomenológiai értelemben csak töredékesen képes az ember megérteni és leírni azt, ami a sákramentumban és a sákramentum által történik, az mindenesetre az eddigiek alapján is nyilvánvaló, hogy *krisztológiai* és *eszkatológiai* jellege el nem választható egymástól. Amint Eberhard Jüngel erre – az ökumenikus értelmezés keresése közben – rámutat: az, ami sákramentummal való élés során történik, csak a „*mysterion*” fogalma által ragadható meg (de az is csak részlegesen), mégpedig a titok két sarokpontja felől: a *mysterium incarnationis* és a *mysterium iudicium postremum* felől.¹⁹

¹⁸ Hofius: „Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden”. 315.

¹⁹ Eberhard Jüngel: *Sakrament und Repräsentation. Wesen und Funktion der sakramentalen Handlung*. In: Uö.: *Ganz werden*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2003. 274–287. (275.)

Mert mind a testet öltés misztériuma, mind pedig az utolsó ítélet titka ennek a világnak az összefüggéseiből és létéből nem érthető meg, nem vezethető le. Mindkettő esetén a nem evilági Isten találkozik a világgal, a teremő a teremtménnyel. És ahogy az inkarnációban az Isten világba való belépése nem e világ belső törvényszerűségeiből és lehetőségeiből adódik, ugyanúgy az utolsó ítélet napja sem a történelem természetes fejlődéséből következik be, hanem a világ bírójának eszkatologikus érkezése hozza el a végső napot. Mindkettő esetén egy ún. *potentia aliena*ról,²⁰ egy külső hatalom megnyilvánulásáról van szó. De mindkettő az *ember javára* történik – s ez a kegyelem!

Mindez pedig egy további szempont tisztázását teszi szükségessé az áldozat vonatkozásában: nem az áldozat vallásfenomenológiai és vallástörténeti értelmezése teszi érthetővé azt, ami Jézus kereszthalálában történik, hanem a kereszthalál értelmezi és pontosítja azt, ami az áldozatban végbemegy.²¹

Ugyanakkor mindkettő, úgy az inkarnáció, mint az utolsó ítélet a világ menetét megszakítja – utána már semmi nem olyan, mint azelőtt volt. Friedrich Schleiermacher nyomán Jünger is e „megszakítás” (*Unterbrechung*) leképződésének, illetve anticipációjának tartja az istentiszteletet, s ezen belül a sákramentummal való élést, amely kihat az általa megszakított világ valóságára.²² Ha tehát a Krisztus kereszthalálára való emlékezés az úrvacsora által több, mint múltba révedés, s ha az úrvacsorában a testet öltött és megfeszített istenfia mint feltámadott és élő Úr reálisan jelen van, ugyanakkor mindez az Ő visszajövetelére tekint, amely már most megelőlegezi az Istennel

²⁰ Jünger: *Sakrament und Repräsentation*. 276.

²¹ Philipp Stollger: Ende des Opfers und Opfer ohne Ende. Neure systematisch-theologische und religionsphilosophische Perspektiven zum »Opfer«. *Verkündigung und Forschung*, 2011/2. Vol. 56., 62–78. (68.) Vö. még: Ingolf U. Dalferth: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1994. 295–297.

²² Friedrich Schleiermacher: *Die praktische Theologie nach dem Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. In: Uö.: *Sämtliche Werke*. Bd. 13. Berlin, Saur Verlag, 1850. 69–72., Jünger: *Sakrament und Repräsentation*. 277.

való végső közösséget, akkor a szent jegyekkel való élés (hálaadás, dicsőítés, részesedés) valóban megszakítja a dolgok hétköznapi menetét és a világ rendjét, és az ember élete ezt követően már nem lehet olyan, mint amilyen azelőtt volt!²³ A sákramentummal való élés által a hívő ember *egyrészt* megtapasztalja azt, hogy Isten az emberrel, a teremő a teremtménnyel akar találkozni, s ezzel megszakítja a természetes ember életének menetét; *másrészt* rádöbbenhet arra, hogy ez az esemény az ő javára történik s nem hagyhatja változás nélkül az életét. E hittapasztalat által az ember szabadságot nyer: részese lesz az Isten jelenlétének, s ahol Isten jelen van, ott nem a halál és nem a bűn, hanem az ő ereje és hatalma határozza meg az életet, a múltat, jelent és jövőt. Kérdés az, hogy az ember képes-e tudatosítani ezt az *érte megnyilvánuló kegyelmet*, s ha már átélte és átélheti az ilyen csodálatos „megszakításokat”, hogyan viszonyulnak mindehhez hétköznapi életfolytatása, szociális kapcsolata, társadalmi-politikai egzisztenciája.

A Krisztus áldozatára való emlékezés eszkatológiai meghatározottsága és a kiengesztelődés szociális relevanciája

Az előbbiekben többszörösen kiemelésre került, hogy az úrvacsora nem csak egy múltbeli esemény felidézése, bár a húsvét előtti Jézusra, szenvedésére és kereszthalálára való emlékezés központi jelentőséggel bír a sákramentumra nézve. De a megfeszített feltámadott a maga jelenlétét ígéri az úrvacsorában a többszörösen veszélyeztetett, Istennel és egymással való kapcsolatában kárt vallott ember számára. Éppen ezért a kettőt együtt kell látni: azt, hogy a Jézus halála és feltámadása *hirdettetik*, és hogy a bűn által meghatározott *világban*, illetve bűn és a bűn következményei alatt szenvedő *ember számára* hirdettetik. A Krisztus áldozatának emlékezete és az élő Úr jelenlétének ünneplése nem tévesztheti szem elől az emberi élet sokrétű veszélyeztetettségét, a kiengesztelődésre való ráutaltságát, illetve a megbékélés reális

²³ Török István: *Dogmatika*. Amsterdam, Free University Press, 1985. 469., Welker: *Was geht vor beim Abendmahl?* 104–107.

lehetőségét. Annál is inkább, mert a teológiatörténet során történt kísérlet arra nézve, hogy „Krisztus asztalközösségét” csak mint a szociális értelemben vett bűn (pl. társadalmi kirekesztés, diszkrimináció, asszonyok hátrányos helyzete stb.) következményeinek felszámolását értelmezzük, s ily módon az emberi kapcsolatok helyreállítását lássuk benne.²⁴ Viszont nyilvánvaló, hogy ha az istenkapcsolat helyreállítását mint az engesztelő áldozat igazi célját figyelmen kívül hagyjuk, akkor az úrvacsora lényege kerül elhumanizálásra, amelynek következtében már eszkatológiai dimenzióra sem lesz szükség, csupán valami evilági utópiára, pl. egy tökéletesebb és igazságosabb társadalom felállításának igényére. Éppen ezért a keresztyén igehirdetés és egyházi gyakorlat – a keresztyén hit megüresítésének és elbanalizálásának sajnálatos jelenkori tapasztalata közepette²⁵ – nem hallgathatja el, hogy a Krisztus áldozatára való emlékezésben, közelebbről az úrvacsorában mindaz „leképződik”, ami most még a reménység tárgya: Isten dicsősége, a helyreállított istenkapcsolat s a békeesség Istennel és az embertárral.

Az áldozat anamnézisében egy új valóság, a Szentháromság Isten jelenléte töri át a teremtet világ realitását, s az úrvacsorában részt vevő hívő ember részesül Isten országa erejében, a szeretet és a megbocsátás hatalmában. Részesül az új teremtés és az örök élet valóságában, s Isten felruhazza őt a hitnek, a szeretetnek és reménységnek azzal az erejével, amellyel ellen lehet állni a bűnnek. S közben a közösség is részesül abban a *békeességben*, amelyet Krisztus szerzett Isten és ember között, de amely békeességet nem maga teremti meg, csupán *ajándékként* kaphatja! De hogyan? Úgy, hogy ez a részesedés nem szimbolikus és nem elspiritualizálható módon értendő! Ugyanis a jézusi ígék kimondása által („ez az én testem”, „ez az én vérem”), a kenyér és a bor elfogyasztása által, a feltámadott Krisztus reális jelenléte következtében a Szentlélek ereje által a hívő ember a Krisztus megtöretett testével és kiontott vérével kerül közösségbe

²⁴ Dorothee Sölle: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1968. 86–93.

²⁵ Friedrich Wilhelm Graf: *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*. München, Beck Verlag, 2011. 39–64.

(*Korinthusiakhoz írt 1. levél* 10,16). Vagyis részesedik a Krisztus szenvedésében, halálában – de abban az üdvösségben is, amelyet Jézus halála és feltámadása szerzett. Aki tehát a megfeszített és feltámadott Úr vendégeként a hálaadás kenyérében és poharában, s hit által ennek az áldozatnak a hozadékában részesül, az a bűnök bocsánatában és az Istennel való kapcsolat valóságában részesül. Az egyes ember személy szerint győződhet meg arról, hogy ez a részesedés neki szól, róla szól és számára érvényes – ugyanakkor nyilvánvaló lesz számára, hogy az úrvacsorát ünneplő minden résztvevő ugyanazt az ajándékot kapja, s már ez a tény összekapcsolja őket egymással: a megfeszített és feltámadott Úr engesztelő halála által az Istennel megbékéltetett embereket egy üdv-közösségé formálja – „Isten gyülekezeté”-vé (*Korinthusiakhoz írt 1. levél* 11,22) –, amely az úrvacsora minden további ünneplése által mint *ilyen* gyülekezet nyilvánul meg. Ebben a közösségben minden tag számára érvényes az ígélet, s egymásra úgy kell tekinteniük, mint akik ugyanúgy részesültek a kenyérből és a borból, s akikért Krisztus ugyanúgy odaadta testét és véré. Így részesednek együtt a feltámadott Krisztus erejében s lesznek együtt Isten jelenlétének képviselői a világban.²⁶ Innen kezdve már nem a személyes üdvösség ügye lesz az elsődleges, hanem ennek az erőnek, a megbékélés erejének továbbadása a világ felé.²⁷

Ahhoz, hogy a Krisztus áldozatára való emlékezés, illetve az úrvacsorával való élés eszkatológiai meghatározottságának etikai hasznát helyesen értelmezzük, még néhány szempont tisztázására és rögzítésére szükség van. Ezek közül az első annak a tisztázása, hogy az úrvacsora elődleges *cselekvő alanya* nem az ember, nem az egyház, hanem maga *Krisztus*. Jóllehet az egyház úrvacsora-gyakorlata mögött az egyház Urának parancsa áll („ezt *cselekedjétek* az én

²⁶ Hofius: „Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden”. 330., Welker: *Was geht vor beim Abendmahl?* 173.

²⁷ Fazakas Sándor: *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2004. 91–96., Kozma Zsolt: *Az úrvacsorai istentisztelet mai kérdései*. In: Uő.: *Hagyomány és időszerűség. Tanulmányok*. Kolozsvár, 2002. 172–189. (173–184.)

emlékezetemre” – *Korinthusiakhoz írt 1. levél* 11,24), s a gyülekezet a kenyér megtörésének és kiosztásának, illetve a pohárból való részsedésnek szimbolikus cselekedetei által aktívan is részt vesz ebben a folyamatban, a tulajdonképpen cselekvő személy mégis maga Jézus Krisztus, aki az úrvacsorában önmagát jeleníti meg (*representatio*), Szentlelke által önmagát közli, s választottait az ő asztalához hívja. Nem emberi cselekvés, vagy erre felhatalmazott és különös képesség birtokában levő személy jeleníti meg a Krisztust, vagy ismétli meg az ő áldozatát, hanem a feltámadott Úr közli önmagát.²⁸ Pontosabban, az úrvacsorában a Szentháromság Isten mint szuverén Úr nyilvánul meg, aki az ő gyülekezetét egybegyűjti, az új teremtes valóságában részelteti, s ezt az úrvacsorát ünneplő gyülekezetet a maga jelenléte által össze is kapcsolja a múlt, a jelen és a jövő egyházával. Erre viszont csak Krisztus képes a Szentlélek teremtő ereje által. Ha nem így lenne, akkor minden sakramentális cselekedet által az egyház csak önmagát reprezentálná (Krisztus helyett), önmaga identitását építené s a Krisztus megváltói munkáját igyekezne – szoteriológiai értelemben is – kiegészíteni. Tehát az elsődleges cselekvő Krisztus – amit a gyülekezet cselekszik, azt nem önmagától teszi, hanem végrehajtja azt, ami érte történt s amire parancsot kapott. Ez a szerep viszont mégsem passzivitást jelent, hanem *elfogadó* (receptív) magatartást.

Az áldozatra való emlékezés, illetve úrvacsora ünneplésének lényegét és funkcióját tekintve a következő döntő momentum annak felismerése, hogy az ember a sákramentumban – Luther szerint – „nem ad valamit Istennek, [...] hanem valamit elfogad”.²⁹ Vagyis az ember a sákramentummal való élés által szabad utat enged az Isten kegyelmének, engedi, hogy Isten munkája kifejthesse hatását. Ez pedig a hit! S miközben elfogadja azt, hogy a kenyérből és a borból való részsedés által lelkileg táplálják, hogy közössége van a feltámadott Krisztussal, ezt követően már maga is képes *adni: tovább*

²⁸ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere* (1559). Fordította Rábold Gusztáv. I–II. kötet. Pápa, MRE Kiadása, 1910. IV, 17,33., Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik*. Bd. I–II. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1987. 698.

²⁹ Jüngel: *Sakrament und Repräsentation*. 286.

adni a megtapasztalt szeretetet, bűnbocsánatot és türelmet. Ha a hívő ember megtapasztalja a dolgok mindennapi menetének kegyelemteljes megszakítását az istentisztelet és a sákramentum által, nem tehetné meg, hogy a maga részéről az elnyert kegyelmet ne adja tovább, méghozzá az élet istentiszteletének színterén, a hétköznapiakban és emberi kapcsolataiban. A kegyelmet elfogadó ember az ajándékozó Isten reprezentánsa lesz a mindennapokban.

Hogyan lesz mindebből a földi viszonyokat is meghatározó *megbékélés*? E helyen csak utalhatunk arra a problémára, hogy a „megbékélés” fogalma napjainkban igen hangsúlyos jogi, történelem-szemléleti és szociális konnotációkkal és hangsúlyeltolódásokkal bír, nemcsak a politikai filozófia, szociálpszichológia (ez még természetes lenne), hanem a teológiai értelmezés terén is. Az előbbieket esetén a „resztoratív eljárás” és „helyreállító igazságszolgáltatás” módszerei a társadalmi megbékélést olyan eljárás alapján kívánja elérni, amelyben a múlt sérelmeit és konfliktusait az érintettek (áldozat és tettes, tettes és társadalom) bevonásával, aktív részvételével kívánják orvosolni, a károk lehetőség szerinti helyreállításával és az utóhatások kiküszöbölése érdekében, a büntető igazságszolgáltatás kiváltásának szándékával.³⁰ Másrészt az emlékezetpolitika és emlékezetkultúra civil vallási dimenziókat súroló elhajlásai már-már illuzórikussá teszik a múltfeltárás és megbékélés programjait.³¹ A teológiai és szociáletikai értelmezés terén pedig egyre inkább a fogalom szociálpszichológiai, társadalompolitikai és morálfilozófiai aspektusai kerülnek előtérbe.³²

Nyilvánvaló, hogy az egyház és a teológia a megbocsátás és lelki megbékélés gyakorlatát direkt módon nem viheti át a társadalom és a politika területére – de az Evangélium útját sem zárhatja le a

³⁰ Paul McCold: *Restorative Justice. An Annotated Bibliography 1997*. New York, Monsey, Criminal Justice Press, 1997., Jon Elster: *Die Akten schließen. Nach dem Ende von Diktaturen*. Bonn, Campus Verlag, 2005.

³¹ Ulrike Jureit–Christian Schneider: *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*. Bonn, Campus Verlag, 2010.

³² Stephanie van de Loo: *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2009.

helyi gyülekezet határainál.³³ Viszont az egyház a maga gyakorlatával és bizonyágtételével adhat a társadalomnak és a világnak – az „analógia” vagy a „megfeleltetések” értelmében – olyan mintákat, amelyekből valóban felsejlik a megbékélés és kiengesztelődés jövőképes valósága. A Krisztus halálára való *emlékezés*, az *anamnézis* egyrészt nyilvánvalóvá teszi a társadalmi élet realitását, a hívő (és hitetlen) ember életének bűn általi meghatározottságát és bűn-összefüggésekben való vergődését, ugyanakkor ebből a bűnből való szabadulásnak egyetlen módját és reménységét. Másrészt ha az emlékezés valóban olyan „*kulturális hatalom*”,³⁴ amely képes a világot megváltoztatni, akkor ez az emlékezés is képes lehet normatív erővel meghatározni az egyház és az egyház környezetének múlthoz, jelenhez és emberi módon kiszámítható jövőjéhez való viszonyulását. Továbbá a világ menetének és a társadalmi-politikai élet rendjének „*irgalmas megszakítását*” jelentő istentisztelet (s ezen belül pedig az úrvacsorai, illetve az eucharisztikus közösség) olyan bizonyágtétel lehet, amely jelzi, hogy ennek a világnak végső ítélő bírása már most részelteti választottait az új teremtetés erejében, amelynek segítségével lehet újrakezdeni emberi kapcsolatokat és kezelni konfliktushelyzeteket. Ilyen értelemben a resztoratív konfliktuskezelés módszerei vagy a helyreállító igazságszolgáltatás is lehetnek olyan megfeleltetési pontok, amelyekhez az egyház és teológia odakapcsolhatja a maga felismeréseit és szakmai kompetenciáit. Nyilvánvaló, mindez illuzórikusan hat, amíg maga az egyház nem képes ennek az emlékezésnek, ünneplésnek és bizonyágtételnek az erejét a maga számára felfedezni, azt megélni s ennek ekklesiológiai és missziói formáló erejét kiaknázni. Pedig nem lehetetlen elképzelés ez, hiszen a „világ gyermekei” is tudnak e „megszakítások” jótekonny hatásáról, mint pl. a filozófus Hannah Arendt, aki a következő megállapításra jut politikatudományi elméletében:

ha nem tudnánk egymásnak megbocsátani, vagyis egymást kölcsönösen cselekedeteink következményei alól újból feloldozni, akkor cselek-

³³ Fazakas: *Emlékezés és megbékélés*. 112.

³⁴ Welker: *Was geht vor beim Abendmahl?* 142.

vésre való képességünk egyetlen lehetőségre szorítkozna, amely jóban és rosszban szó szerint életünk végéig üldözne, nevezetesen, hogy a cselekedeteink áldozataivá válnánk, mert mint a bűvészinas [...], nem találunk a feloldozó igét.³⁵

Miért ne lennének akkor képesek az egyház(ak) igehirdetését hallgató és úrvacsorával/eucharisziával élő gyülekezetek szolgálatuk és gyülekezetépítési programjaik által olyan tereket, kereteket vagy fórumot teremteni, amelyek között – a helyi adottságoknak megfelelő módon – tisztázni lehetne ezeket a bibliai-teológiai összefüggéseket, társadalometikai következményeket (pl. felnőttképzés keretében) s ezen túlmenően spirituálisan is megtapasztalni azt, hogy mit jelent a Szentháromság Isten ereje által Krisztus jelenlétének hordozói lenni a másik ember felé?

Éppen ezért a keresztyén egyház a Krisztus halálának és feltámadásának hirdetése, valamint az úrvacsora ünneplése által részese és tanúja a végső időben teljes dicsőségében eljövendő Úr már most tapasztalható jelenlétének. S bár még benne él az evilági lét társadalmi-történelmi keretei között, külső és belső veszedelmeknek kitéve, mégis eszköz lehet abban, hogy továbbadja az új teremtetés erejét, s az Istennel való megbékélés valóságát, a végső szabadításra való reménységgel.

³⁵ Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München, Piper Verlag, 2010. 302.

KISS LAJOS ANDRÁS

Bűnbak és mimézis

*René Girard kultúrafilozófiájának alapkérdései**

A René Girard munkásságával foglalkozó szakirodalom szinte egyöntetű megállapítása, hogy a francia kultúrafilozófus korunk egyik legfontosabb, ugyanakkor „besorolhatatlan” gondolkodója. Vallástörténész, antropológus, esztéta, filozófus stb. Számot vetve a fenti állításból egyenesen következő nehézségekkel, írásommal mégis arra teszek kísérletet, hogy valamiképpen szisztematizáljam a Girard-féle elméletet. Ehhez azt találtam a leginkább célra vezető megoldásnak, ha a címben jelzett összetett kérdéskör első részét három fő- vagy vezérfogalom köré csoportosítom. Először tehát az utánzás (imitáció, mimézis), majd az erőszak, végül pedig az áldozat (vagy bűnbak) fogalmainak középpontba állításán keresztül igyekszem bemutatni a hominizáció ellentmondásos folyamatának René Girard-féle értelmezését. Ugyanakkor a Girard-i szemlélet erényeinek ismertetése mellett röviden utalok a francia paleográfus és kultúrafilozófus néhány kritikusának megfontolásra méltó argumentumára is. A tanulmány utolsó fejezetében Wolfgang Palaver René Girard mimetikus elméletéről szóló monográfiájának néhány érdekesebb részletére térek ki. Palaver munkája minden valószínűség szerint az egyik legátfogóbb értelmezését adja a francia gondolkodó életművének. A szóban forgó könyv nagy érdemét abban látom, hogy nemcsak a teológiai (ezen belül is a biblikus) háttérét tárja fel Girard mimetikus teóriájának, de e nagyszabású elmélet esztétikai, kultúraelméleti, illetve politika-filozófiai implikációjáról is átfogó (kontextuális) elemzéssel szolgál. Jómagam elsősorban a politika-filozófiai vonatkozásokra igyekszem reflektálni.

* Jelen írás A bűnbak: vallás, erkölcs és politika kapcsolata René Girard kultúrafilozófiájában című tanulmány (*Korunk*, 2015/9.) kibővített változata.

A mimetikus vágy szerepe a kulturális differenciálódás folyamatában

Girard szerint az *utánzás vágyát* (esetleg belső kényszerét) tekinthetjük annak az általános kategóriának, amely összeköti egymással az állatvilág magasabb rendű fajainak viselkedését és az ember által megteremtett kulturális világ működését. Igazság szerint a mimetizmus eredetének és működésének kutatása már a 19. század végétől meglehetősen népszerű témának számított a folyamatosan önállósodó társadalomtudományok (például szociológia, kulturális antropológia) körében, de az imitáció kérdése nem hagyta hidegen az emberi és az állati viselkedést természettudományos eszközökkel vizsgáló (pszichológia, etológia) tudósokat sem. Girard tehát viszonylag gazdag és sokrétű tudományos teljesítményre támaszkodhatott, midőn nekilátott a maga mimetikus elméletének kidolgozásához. Egyrészt nagy hatást gyakorolt rá Konrad Lorenz etológiai munkássága, kiváltképpen az agresszióról szóló könyve, illetve a mára szinte teljesen elfelejtett francia szociológus, Gabriel Tarde *Les lois de l'imitation* című munkája, amelyre egyébként Girard többször is hivatkozik.¹

Egy lecsupaszított (és hagyományos) modell segítségével az utánzást egy olyan kétszereplős játékként képzelhetjük el, amelyben A viselkedését és cselekedeteit B elkezd utánozni. Ebben a sematikus értelmezésben az imitáció gyakorlata egy primitív kibernetikai folyamatként jelenik meg, amelyben a visszacsatolás (vagy visszacsatolások, amennyiben A-t nemcsak B, de C, D, E... is utánozza) egy

¹ Wolfgang Palaver: *René Girards mimetische Theorie*. Münster/Wien, LIT Verlag. 2008. 57. Palaver a René Girard mimetikus elméletéről szóló átfogó munkájában szintén lát bizonyos hasonlóságot Lorenz és Girard mimetizmus-felfogása között. Ugyanakkor Palaver arra is felhívja a figyelmet, hogy Girard meglehetősen distanciálisan viszonyul minden olyan elemülethez, amely valamiféle „természeti konstansban” próbálja az emberi erőszak fundamentumát fellelni. Konrad Lorenz és Gabriel Tarde mellett még érdemes megemlíteni Gregory Bateson, Claude Lévi-Strauss és Sigmund Freud nevét is, akiknek a mimézisről és a rivalizálásról szóló elképzeléseit Girard – ugyan általában kritikus alapállásból – szintén felhasználta saját elméletének kidolgozásában.

önmagát mindig ugyanazon a szinten ismétlő körként áll elő. Az állatvilágban – beleértve az emberszabású majmok között megjelenő utánzási formákat is – alapvetően az iménti modell keretei között zajlanak a folyamatok. Azonban az emberi társadalomban az utánzás már egy *emergens* szint megjelenéséhez kapcsolódik, amely két megkülönböztető jeggyel rendelkezik az állati utánzáshoz képest. Az egyik a nyelv és a szimbolikus gondolkodás, a másik pedig a vágy tárgyának megváltozott státusza. Nevezetesen az emberi utánzás lényegét az teszi ki, hogy benne a vágyott tárgy (innentől kezdve O) nem elsősorban önmagában és önmagáért értékes, hanem azért, mert – Herbert Mead ismert fogalmával élve – valamilyen közvetítő szerepet betöltő *szignifikáns másik* számára bír értékkel. Girard-ról írott monográfiájában Stéphane Vinolo arra hívja fel a figyelmünket, hogy a francia kultúrafilozófus *Mensonge romantique et vérité romanesque* című munkájában az ember utánzási kényszere (mimetizmusa) – immáron magasabb rendű, csak az emberi világra jellemző szintekhez kapcsolódóan – önálló alakzatokban és jól analizálható, tiszta formákban jelenik meg.²

² Stéphane Vinolo: *René Girard: Du mimetisme à l'humanisation. La violence différante*. Paris, L'Harmattan, 2005. 26–45. Palaver imént idézett könyvében arra is találunk utalást, hogy Hegelnek az *elismerésről* (*Anerkennung*) szóló fejtegetése, illetve ennek Alexandre Kojève által történő továbbgondolása szintén összefüggésbe hozható a Girard-féle mimetizmussal. „Az emberi vagy precízebben megfogalmazva: az antropogén vágy, amely a szabad és történetileg létező, tehát a maga öntudatos létével és történetiségével tisztában lévő individuumot konstituálja – szóval ez az antropogén vágy különbözik az állati Vágytól (amely természeti eredetű és csak a lény életének megőrzését szolgáló életérzésként definiálható). Már csak ama egyszerű tény okán is más ez a Vágy, hogy az ember Vágya nem egy valóságos »pozitív« tárgyra, hanem egy másik ember Vágyára irányul. [...] Az a Vágy, amely egy természeti dologra irányul, csak abban a mértékben tekinthető emberinek, amennyiben ez egy másik ember – ugyanazon tárgyra irányuló – Vágya által »mediatizálódik«. Emberi értelemben vágyakozni azt jelenti: azért vágyni valamire, mert mások is vágnak rá. Így eshet meg, hogy biológiai szempontból teljesen értéktelen dolgok (például egy kitüntetés vagy az ellenség zászlaja) pusztán azon az alapon lesz a Vágy tárgya, mert mások is vágnak rá. Csak az effajta Vágy lehet valóban emberi, ugyanis az emberi valóság csakis ama tény alapján különbözik az

Ebben a differenciált értelmezésben a mimézis egy *háromelemű struktúrává* (*la structure triangulaire*) alakul át: a vágyakozó és a vágyott tárgy közé beékelődik az a személy, aki értéktelítetté teszi a vágyott tárgyat, amely innentől kezdve a profán világból átkerül a valorizált javak világába.³ Girard a sznobizmus példáján keresztül teszi szemléletessé ennek a hármas struktúrának a működését.

A hármas struktúra működése legalább annyira érzékelhető a mondén sznobizmusban, mint a szerelemfáltásban. A sznob maga is egyfajta imitátor. Szolgai módon utánozza azt a lényt, akitől irigyli a születési előjogot, a szerencsét vagy éppen a *sikket*. [...] A sznob nem meri vállalni saját értékítéletét, éppen ezért vágyik a mások által vágyott dolgokra. Ezért tekinthető a divat rabjának.⁴

Az olyan nagy regényekben, mint amilyenek Cervantes *Don Quijotéja*, Stendhal *Vörös és feketeje* vagy Dosztojevszkij *A Karamazov testvérekje* a mimetikus vágy helye nem önmagában a főhősben található, hanem azt mindig egy közvetítő személy (mediátor) hívja életre, ilyenformán az utánzási vágy ezekben a regényekben is egyfajta háromszög formájú mátrixban modellezhető. Nyilvánvaló, mondja a francia filozófus, hogy az emberi kultúra kontextusában a dolgok sohasem önmagukban értékesek, hanem azért, mert mások értékesnek tekintik.

Tehát egyértelműen megerősíthetjük, írja Stéphane Vinolo, hogy Girard számára az ember sohasem pusztán csak valamire vágyik, hanem a vágya »már mindig itt van«, mégpedig egy olyan harmadik sze-

állati valóságtól, hogy az emberi világban megjelenő Vágyakat csak hasonló fajtájú vágyak elégíthetik ki: ilyenformán az emberi történelem a vágyott Vágyak története.” Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Éditions Gallimard, 2008. 13.

³ Erről lásd Boris Groys: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*. München, Carl Hanser Verlag, 1992.

⁴ René Girard: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris, HACHETTE Littératures, 2009. 38.

mélyben, aki már eleve rendelkezik azzal a tárggyal, melyre én vágyok, azaz itt már egy harmadik által vágyott tárgyról van szó.⁵

Az iménti idézetben megjelenő harmadik a romantikus regények hőseit jelenti, akik természetesen nem tárgyakra, hanem más személyekre vágnak, tehát az objektum (O), azaz a szerelmi vágyakozás tárgya maga is személy. A regényekben ez a harmadik személy leginkább az olyan típusú „külső közvetítő” alakjában jelenik meg, mint például Cervantes *Don Quijotéja*ban szereplő lovag-archetípus, azaz Adamís de Gaula, akinek vágya nem akadályozza Don Quijotét abban, hogy elérje a maga által óhajtott tárgyat. A *Vörös és fekete*ben Napóleon alakja is hasonló funkciót tölt be, aki ugyanakkor nagyon távol van Julien Soreltől ahhoz, hogy valaha is konkurensé legyen céljai elérésében.⁶

Más a helyzet a „belső mediátorok” esetében. Mert amíg a külső közvetítés során a cselevő szubjektum sohasem lép „fizikai” kapcsolatba modelljével, ezért konfliktus sem keletkezhet közöttük, addig a belső közvetítést illetően már jóval összetettebb helyzetben találjuk magunkat. A belső közvetítés során a *Másik* mindig valamilyen rivális funkciójában jelenik meg. Természetesen, mondja Girard, a regényirodalomban bőven találhatunk példát a belső közvetítés illusztrálására (pl. Flaubert *Madame Bovary* című regényében, ahol a párizsi előkelőtársaság belső mediátorként működik),⁷ de a belső közvetítő kapcsán mégis inkább a mindennapi életben állandóan újjászülető konkurenciaküzdelemre célszerű utalni. Voltaképpen az erőszak és a bűnbak genezise is egyértelműen a belső mediációhoz köthető, pontosabban abból születik meg.

⁵ Vinolo: *René Girard*... 21.

⁶ Amíg Adamís de Gaula időben van távol Don Quijotétól, illetve annak korától, addig Napóleon térben és az általa betöltött társadalmi funkció szempontjából van távol Julien Soreltől.

⁷ „Nyilvánvaló, hogy Cervantes esetében ez a távolság (mármint az, amely a cselevő regényhőst és a mediátort egymástól elválasztja) meglehetősen nagy. Don Quijote és a legendás Adamisa között elképzelhetetlen mindenféle személyes kapcsolat. Emma Bovary már kevésbé áll távol a párizsi közvetítőjétől.” Lásd Girard: *Mensonge romantique*... 22.

Ezen a ponton kénytelen vagyok egy rövid kitérőt tenni és Bertrand Valiorgue megvilágító erejű tanulmányához kapcsolódva röviden megemlíteni, hogy Girard erőszakelmélete eltér a modernitás két, széles körben elfogadott erőszak-konceptiójától. Az első változatnak Rousseau elmélete jelenti az ideáltípusát, amely szerint az ember eredendően jó, csak a társadalom tökéletlensége hívja elő az emberből a rosszat (pl. a rossz nevelés, a társadalom alsó osztályainak elnyomása az uralkodó csoportok részéről stb.). Közismert, hogy Rousseau megkülönbözteti egymástól a természetes önszeretetet (*amour de soi*) és a mimetikus becsvágyat vagy hiúságot (*amour propre*). Rousseau úgy látja, hogy „az önszeretet mindig jó, s mindig megfelel a dolgok rendjének”.⁸ Ellenben az utóbbi működéséről a következőket írja: „Gondoljátok meg, hogy mihelyt a hiúság kifejlődött, a viszonylagos én szüntelenül működésbe lép, s hogy a fiatal ember sohasem figyel meg másképp, mint hogy visszatér önmagára, s összehasonlítja magát velük.”⁹ A másik elmélet biológiai megalapozottságú, és általában a következőképpen érvel: noha az állati létben alapvetően a békés együttélés uralkodik, de mégis van egy csoport, az emberi faj, amely egyetlenként képes az erőszakra. Amíg Freud a halálösztönről beszélt, addig napjainkban az agresszív génekben szokás a „felelősöket” megtalálni. Girard egy harmadik utat képvisel, amely – mint fentebb láttuk – a mimézisben találja meg az erőszak forrását.¹⁰

Visszatérve a belső közvetítés problémájához, Girard szövegeit olvasva elég egyértelmű, hogy a francia tudós érvelése nagyban támaszkodik Hobbes *Leviatánjában* kifejtett gondolatokra. Hobbes azt írja klasszikus munkájában, hogy „ha két ember ugyanazt a dolgot óhajtja, amit azonban együttesen nem élvezhetnek, egymásnak ellenségei lesznek, s céljuk elérése érdekében (ami elvileg önfenntartás,

⁸ Jean-Jacques Rousseau: *Emil, avagy a nevelésről*. Fordította Győri János. Budapest, Papirusz Book, 1997. 149.

⁹ Rousseau: *Emil*... 147. Természetesen a magyar fordításban olvasható „viszonylagos én” kifejezést „viszonyító én”-ként kell érteni.

¹⁰ Bertrand Valiorgue: Violence, *mimesis* et processus victimaire chez René Girard. *Cahier de recherche*, 2009/10. 8.

de olykor csak pusztá élvezet) igyekeznek kölcsönösen elpusztítani vagy leigázni egymást”.¹¹

A mimetikus vágy ambivalens szerepet játszik a történelemben: egyrészt a közösségi kohézió forrása, hiszen a mimézis által megjelenített vágyott tárgyak egyúttal kommunikációs médiumként is szolgálnak a társadalomban, másrészt viszont ugyanez a forrása a társadalmi konkurencia végtelen eszkalálódásának is. Vinolo interpretációjára támaszkodva magam arra a felismerésre jutottam, hogy Girard gondolatai némelykor kísértetiesen emlékeztetnek Carl Schmitt érvelésére. Azaz: az emberi közösségben mindig egyszerűbb koalíciós partnereket találni azokkal szemben, akik valóságosan vagy állítólagosan rendelkeznek a vágyott tárgyak egy meghatározott részével (akár anyagi, akár szimbolikus javakról van szó), mintsem valamilyen pozitív program megvalósítására rábírní őket. (Lentebb látni fogjuk, hogy a bűnbakképzés logikája hasonlóan működik: mindenki egy ellen.)¹²

A belső közvetítés eredetének két reprezentatív formáját érhetjük tetten a történelemben: az egyik az adomány rituáléjához, míg a másik az áldozat és a bűnbak konstrukciójához kapcsolódik. Marcel Maussnak az adományról szóló híres tanulmánya már az úgynevezett primitív társadalmakban is felvillantja az erőszakspirál létrejöttének lehetőségét. Arról van szó, hogy a viszont-adománynak egy kicsit illik mindig többnek vagy értékesebbnek lennie, mint amilyen az eredeti adomány volt. Ez a probléma a modern, ún. ipari társadalmakban teljesedik ki, amelyekben gyilkos küzdelem folyik az anyagi javak birtoklásáért. Úgy tűnhetne, hogy a jóléti társadalmakban élő emberek számára elérhető árutömeg feleslegessé teszi a mimetikus harcot, de ez valóban csak a látszat szintjén van így. Mert például érdemes tekintetbe venni azt a fejleményt, hogy amíg a Napkirály által reprezentált (késő) középkorias, ún. vertikális modell jól szabályozott imitációs

¹¹ Thomas Hobbes: *Leviatán*. Fordította Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon, 1970. 107.

¹² Vö. René Girard: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort. Paris, Éditions Grasset, 1978. Könyvében René Girard kifejezetten hivatkozik Carl Schmittre.

rendet dolgozott ki, amely ugyan korlátozta az egyéni ambíciókat, de ezzel együtt temperálta a mimetikus és versengő küzdelmet, addig a modernitás világa már nem rendelkezik efféle szofisztikáltan kidolgozott „rivalizációs etikettel”. A modern világból már hiányzik az efféle szabályozottság, ezért lehetséges az, hogy a demokratikus jogok között működő ipari társadalmakban talán még kegyetlenebb küzdelem folyik, mint a premodern, hierarchikus emberi közösségekben. Miként Toqueville írja: „Ugyanaz az egyenlőség, amely minden polgárt nagy reményekkel kecsegtet, minden polgárt gyengévé tesz egymagában. Erőiket minden módon korlátozza, miközben vágyaiknak tág teret ad.”¹³ A modern demokrácia ugyan szétrombolta néhány nagyhatalmú ember előjogát, viszont ezzel egyidejűleg mindenkit mindenki konkurensévé tett.

Girard komolyan hisz abban, hogy a mimetikus vágy elmélete képes jó magyarázatot adni arra a fundamentális filozófiai/szociológiai dilemmára, hogy miként válhatott a modernitás világának egyenlőségeszméje – egy sor transzformáció beékelődésével – a kegyetlen konkurenciaküzdelem forrásává. Girard-i terminológiával fogalmazva: ezt a konstruktív/destruktív metamorfózist a gyakorlatban a belső közvetítés hegemon szerephez jutásának folyamata indította el. Ezt a meglehetősen összetett történeti-társadalmi folyamatot a következőképpen tudnám összefoglalni. A külső közvetítéssel ellentétben a belső közvetítés *in fine* egy kettős közvetítésbe torkollik, ahol is folyamatosan megfordul a modell és az imitátor szerepe. Ugyanis a modernitás „folyékony” világában korántsem rögzül olyan egyértelműen a modell és az utánczó szerepe, miként a külső közvetítés esetében. A külső közvetítés realizálódása során a modellnek (például Adamásnak) nincs szüksége arra, hogy vágya „visszhangra leljen” egy rajta kívüli másikban (például Don Quijote alakjában), „ilyenformán az ide-oda játék már azelőtt véget ér, mielőtt megkezdődött volna”.¹⁴

¹³ Alexis de Toqueville: *Az amerikai demokrácia*. Fordította Ádám Péter és mások. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1993. 756. Idézi Vinolo: *René Girard*... 39.

¹⁴ Vinolo: *René Girard*... 40–41.

Könnyen belátható, hogy a külső közvetítés esetében az imitálás sohasem kap valódi visszaigazolást, ahogyan mondani szokás: ezt a játékot egy kapura játsszák. Ellenben a belső közvetítés kapcsán mindennek az ellenkezője történik, hiszen a modell a maga részéről úgyszintén utánczóvá válhat, és ilyenformán egy összetettebb imitációs rend valósul meg, azaz: „most már egy szubjektum-közvetítővel és egy közvetítő-szubjektummal, egy modell-tanítvánnyal és egy tanítvány-moddellel rendelkezünk. Mindenki utánoz mindenkit, ezzel igyekezve megerősíteni önnön vágyának prioritását és korábbiágát.”¹⁵ A kettős imitáció ezen kiterjesztett változatát Vinolo teljes joggal nevezi mimetikus spirálnak. Ugyanis itt már nemcsak a vágy mimetikus természetéről van szó, hanem annak kóros, szinte metasztatikus növekedéséről.

A mimézis effajta transzformációja egy folyton szélesedő formába csap át. A vágyak utánczását most már nem egy olyan tükörként kell elképzelnünk, amelyben egyszerűen csak láthatóvá válnak a többiek vágyai. Innentől kezdve ez már egy nagyító tükör, amely átalakítja a tárgypercepciót, és ezen túlmenően annak kíváncsiságát is.¹⁶

De a mimetikus küzdelem kiszélesedése újabb transzformációkat is eredményezhet. Tudniillik egy idő után nemcsak arra törekednek a vágyakozó szubjektumok, hogy maguk is birtokolják a mások által értékesnek tekintett anyagi és szimbolikus javakat, hanem legalább olyan fontos lesz számukra, hogy *megfosszák* a többieket az említett javaktól. Ahogy mondani szokás, a legjobb öröm a káröröm. „Lasanként nem az lesz a fontos, hogy magam birtokolom-e vagy sem a vágyott dolgot. Ami igazán számít, az az, hogy a másik ember se élvezhesse azt.”¹⁷

A mimézisben megjelenő vágyfenomén további jellegzetessége szintén a belső közvetítés paradox működésében érhető tetten. Tudniillik

¹⁵ Girard: *Mensonge romantique*... 119.

¹⁶ Vinolo: *René Girard*... 41.

¹⁷ Vinolo: *René Girard*... 48.

szinte elkerülhetetlen, hogy a vágyakozó szubjektum ne ruházza fel a közvetítőt olyan demiurgikus erővel, amelynek korlátlan hatalmát ő maga képtelen megérteni, következésképpen a közvetítővel szembeni kiszolgáltatottsága úgyszólván örökre fennmarad. Mindezt másképpen megfogalmazva: a vágyakozó szubjektum hiába szerzi meg a közvetítő által értékesnek tekintett anyagi vagy szimbolikus tárgyat, a tárgy egyszerű birtoklásából sohasem fakad olyan erő, amely a szubjektumot felvilágosíthatná önnön vágya valódi természetéről. „Mert még ha meg is nyerjük a tárgyért folytatott harcot, akkor is elveszítjük azt a metafizikai küzdelmet, amely a közvetítő isteni státuszának megértését szolgálná.”¹⁸ További sajátossága az „elvadult” mimetizmusnak, hogy olykor benne és általa a szubjektum teljesen elveszíti léte belső centrumát. „A mimetizmusban elmerült alany megfélekedezik magáról és céljairól. Ahelyett, hogy rivalizálna a modellel, ártalmatlan bábfigurává lesz; megszűnik minden ellenállás; a vágy ellentmondása feloldódik.”¹⁹

Habár Girard elismeri, hogy a modern demokrácia találmánya sok jót is hozott az emberi történelemben, a mimetikus erőszakspirál megfékezésére önmagában alkalmatlan. Ennek talán legfontosabb oka abban rejlik, hogy az ember a természet és az embertársai elleni küzdelemben nemcsak a fizikai erejére hagyatkozik, hanem az általa létrehozott hatalmas technikai instrumentáriumra is. Az egyik helyen sokatmondóan jegyzi meg Girard, hogy ha a csimpánzok nemcsak gallyakkal dobálnák egymást (amit egyébként gyakran megtesznek), hanem kővel is, az katasztrofális következményekkel járna számukra. S most érdemes a bevezetőmben említett második fontos problémakör kérdéseire rátérni, nevezetesen az erőszaknak a hominizáció folyamatában játszott ambivalens szerepére.

¹⁸ Vinolo: *René Girard*... 56.

¹⁹ René Girard: *A bűnbak*. Fordította Jakabffy Imre és Jakabffy Éva. Budapest, Gondolat Kiadó, 2014. 213.

Az erőszak és a hominizáció kapcsolata

A prehumán életközösségek mindennapjait az általános bizonytalanság és a mindenütt megjelenő erőszak jellemezte. Girard álláspontja ebben a kérdésben nem áll távol a már fentebb is idézett Hobbes felfogásától. A precivilizatorikus erőszak szinte nem ismer határt, és az általánossá váló mimetizmus közepette úgy sokszorozódott meg, mint a pestis. „Az erőszak mind horizontálisan, mind pedig vertikálisan ragályként terjed.”²⁰ Ezt a szituációt a minden egyes embernek a minden egyes emberrel folytatott harca jellemezte. Fontos lehet itt azt megemlíteni, hogy Vinolo szerint a francia Hobbes-fordítások közül azt tekinthetjük a valóban autentikus változatnak, amely nem a mindenki háborúja mindenki ellen (*tous contre tous*), hanem – az általam is használt – minden egyes ember minden egyes ember elleni (*chacun contre chacun*) harcaként értelmezi a Hobbes-i szöveget. Tudniillik mind Hobbes, mind Girard úgy látja, hogy a *mindenki* fogalmának *politikai közösségként* való értelmezése csak valamilyen szerződés (vagy legalábbis kvázi-szerződés) eredményeképpen állhat elő.²¹ Éppen ezért az eredeti *indifferencia* állapotában valójában nincs is értelme erőszakról beszélni. Girard szerint a hominizáció folyamatában akkor következik be a döntő fordulat, amikor egy olyan differenciált közösség jön létre, amelyben el lehet egymástól választani a legitim és az illegitim erőszakot. Ez természetesen analitikus megközelítés, mert történetileg lehetetlen egzakt módon meghatározni ennek a fordulatnak a „pillanatát”. A fordulat – legalábbis formailag – valahogy úgy következik be, hogy egyszer csak „mindenki egy ellen” fordul. Innentől kezdve már nem egy differenciálatlan közösségről van szó,

²⁰ Vinolo: *René Girard*... 89.

²¹ Nyilvánvaló, hogy ahhoz, hogy a „minden egyes ember minden egyes másik ember elleni” háborúját felváltsa a „mindenki háborúja egy ellen” állapot, már olyan „fejlett” organizáció szükséges, amely képes tartósan megosztani, strukturálni, stabilizálni és kondicionálni az emberi kapcsolatokat. (Lentebb látni fogjuk, hogy a bűnbakképzés logikája milyen kitüntetett szerepet játszik ebben a stabilizációs folyamatban.)

hanem egy stabil és önmagát reprodukálni képes tagolt közösségről. Vagyis: a közösség „normális része” áll az egyik oldalon, míg a „bűnbak” a másik oldalon. Ahogyan Vinolo fogalmaz: „a mimetikus vágy eredeti erőszakja tehát megalapozó erőszakká válik, megteremtve azt az első különbséget, amely mindenkit szembefordít egy meghatározott individuummal, s amely egyúttal mindenkit újra kibékít egymással.”²²

Itt érdemes kitérni arra a kérdésre, hogy az erőszakért kiáltó vagy azt éppen tettelesen elkövető tömeg valóban arctalan és differenciálatlan masszaként jelenik-e meg, miként azt gyakran ábrázolják a művészetben, vagy ez csak látszatként van így. Ugyan a külső megfigyelő számára a tömegben az „én”-t az „akárki” váltja fel, de ettől függetlenül a tömegben mindenki másnak tekinti magát a többihez képest. S van még egy újabb szempont is, amelyről érdemes az erőszak és hominizáció szoros összetartozásának hipotézise kapcsán néhány gondolatot megfogalmazni. Számos olyan politika-filozófiai vagy tágabb értelemben véve kultúrafilozófiai álláspont létezik, amely szerint az erőszak (legalábbis a strukturált erőszak) minden hatékony közösségi cselekvés konstitutív feltétele. Némelyek a Curie-elv általános ontológiai érvényességére hivatkoznak, amely szerint egy abszolút kiegyensúlyozott és homogén rendszer képtelen lenne az önreprodukcióra, mivel a tökéletes szimmetria világában előbb vagy utóbb bekövetkezne a rendszer kollapszusa, illetve halála (lásd a filozófiai bestiárium egyik leghíresebb példáját, Buridan szamarának esetét). Sokak szerint csak a di-szimmetrikus vagy az aszimmetrikus rendszerek képesek fejlődésre. Voltaképpen Carl Schmitt politika-filozófiájának is ezek az előfeltevések képezik a fundamentumát.

További fontos szempont lehet Girard mimetikus elméletének helyes megértéséhez az a kritika, amellyel a francia filozófus a tradicionális társadalmi szerződéselméleteket illeti, beleértve Freudnak a *Totem és tabu* című munkájában kifejtett álláspontját is. Wolfgang Palaver mindezt a következő Girard-i passzussal illusztrálja:

²² Vinolo: *René Girard...* 91.

szinte az összes gondolkodó úgy véli, hogy a társadalom eredete önkéntes döntésen alapul, egy olyan döntésen, amely a kényszer egyetlen fajtáját fogadja el, nevezetesen azt a szükségszerűséget, hogy egy meghatározott dologban mégiscsak meg kell egyezni. Ez végső soron Hobbes álláspontjára is érvényes, aki szerint a bűnbakmechanizmusról szóló nem-tudásban a következő végkövetkeztetésig kell eljutni: az erőszak kitöréssel fenyeget, ezért az embereknek be kell látniuk, hogy együttműködésre vannak kényszerítve. Ugyanez érvényes Freud *Totem és tabu* című munkájára is: először megtörténik az apagyilkosság, aztán a testvérek egymás elleni harca, majd ezt követően egy napon úgy döntenek, hogy asztalhoz ülnek és békét kötnek. Vagyis hogy egyszerűen a zöldasztalhoz ülnek! Mindig is lázadtam az efféle racionálisan végiggondolt kiindulópont gondolata ellen.²³

Az emberi civilizáció hajnalán megjelenő mimetikus káosz egyszerűen lehetetlenné teszi, hogy éppen a kollektív hisztéria csúcspontján hirtelen a józan ész vegye át az események irányítását. „Durkheimmel, a modern kor gondolkodóinak egyik nagy kivételével együtt azt vallja Girard, hogy a társadalmiságnak vallási eredete van.”²⁴ A dolog úgy néz ki, mondja Girard, hogy az erőszaktól nem lehet ilyen könnyedén megszabadulni. Sőt, kifejezetten arról van szó, hogy Girard archeo-paleográfiájában az áldozati erőszak (*pharmakosz*) valamilyen különleges gyógyszer (*pharmakon*) szerepét tölti be intézményesülése stációiban. Persze a *pharmakon* ambivalens szer: egyaránt lehet gyógyszer és mérge. Voltaképpen akkor lesz az erőszakban munkáló méregből gyógyszer, ha az képes megálljt parancsolni az erőszak eskalációjának, és ilyenformán – legalábbis szerencsés esetben – mint *minden erőszakot kiiktató erőszak* képes hatni a társadalomban.

²³ Palaver: *René Girards mimetische Theorie*. 220–221.

²⁴ Palaver: *René Girards mimetische Theorie*. 221.

Áldozat és bűnbak

Hogy miként lesz a potenciális áldozatból valóságos áldozat, erre a kérdésre Girard szerint csak megközelítően érvényes választ lehet adni. *A bűnbak* című munkájában a következőket írja:

Előfordul, hogy egy tömeg áldozatai egészen véletlenül lettek azokká; de az is előfordul, hogy nem véletlenül. Megtörténik az is, hogy a bűnök, amelyekkel az áldozatokat vádolják, valósak, de az üldözők válassztásában nem ez a legfontosabb szempont, hanem az üldözésnek kitett kategóriához való tartozás.²⁵

Miként arra már a fentiekben is utaltam, a mimetikus erőszak „beindulása” valamilyen válság beköszöntéhez kapcsolódik. A *Les origines de la culture* című könyvében minderről a következőket írja Girard: „a válság rendszerint valamilyen objektíve létező katasztrófában gyökeredzik. Valamilyen járványban, hosszú szárazságban vagy árvízben.”²⁶

A mimetikus válság létrejöttéhez hasonlóan az áldozat vagy bűnbak konstrukciójának is léteznek történetileg tipikusnak tekinthető ismertetőjegyei. Az első ismerv, miként már részben utaltam rá, pusztán formális: ha kétszer két ember összeverekedik egymással, de egy idő után az egyikük átáll a másik csapathoz, tehát innentől kezdve hárman lesznek egy ellen, akkor ez már egyenes út a bűnbak megteremtéséhez.²⁷ Azonban az etnográfiai, a mitológiai és a bibliai szövegeket tanulmányozva Girard messze túllép ezen az egyszerű formális sémán, és minőségi kritériumokat is felmutat. Az egyik ilyen

²⁵ Girard: *A bűnbak*. 33.; René Girard: *Le Bouc émissaire*. Paris, Éditions Grasset, 1982. 28.

²⁶ René Girard: *Les origines de la culture*. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cesar de Castro Rocha. Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2010. 77.

²⁷ „Ha valaki barátokat akar szerezni egy barátságtalan környezetben, erre a legjobb módszer: csatlakozni az ellenségeskedéshez és átvenni a többiek ellenségeit. Amit ilyenkor szoktak mondani a többieknek, nem valami változatos: »Mind ugyanahhoz a klánhoz tartozunk, egyetlen csoportot alkotunk, hiszen ugyanaz a bűnbakunk.«” Lásd Girard: *A bűnbak*. 256.; Girard: *Le Bouc émissaire*. 229.

kritériumfajta a kulturális, vallási (az újkortól kezdve nyelvi) különbözőséghez kapcsolódik. A zsidók például az egész középkor folyamán jó alanyul szolgáltak annak feltételezésére, hogy tulajdonképpen ők okozzák a pestisjárványokat. A középkorban a zsidókkal kapcsolatos sztereotípiák egész repertoárja állt rendelkezésre, amely látszólag alátámasztotta ezt a feltételezést. Ráadásul sok zsidó származású volt az orvosok között, akik természetesen hivatásszerűen dolgoztak méreggel (vagyis gyógyszerrel). Gyakran vádolták őket kútmérgezéssel, ugyanakkor – paradox módon – azt is feltételezték róluk, ha akarják, akkor különleges ismereteik birtokában meg is fékezhetik a pestist. A sztereotípiák másik fajtája a *fizikai, testi* különbségekhez kapcsolódik. „A betegség, az örültség, a genetikai elváltozások, a balesetben szerzett rokkantság, illetve általában a nyomorékság mind alkalmasak arra, hogy az üldözők figyelmét magukra irányítsák.”²⁸ Girard egy sor példát említ a világkultúra alapszövegeiből, amelyek ezt a feltételezést erősítik. Pl. Oidipusz, Jákob vagy éppen Héphaisztosz sánták voltak. Azonban az emberi kultúrában egészen más a helyzet, mint az állatvilágban. A fizikailag vagy mentálisan sérülteket nem egyszerűen azért kell kitaszítani vagy megölni, mert gyengék. Az a baj velük, hogy másságukon keresztül (amely sokszor éppenséggel különleges erőként jelenik meg a többiek számára) egy alternatív világ lehetőségét villantják fel, amely sérti a közösség szilárd alapokon nyugvó identitását – manapság azt is mondanánk: ideológiai egységét. Voltaképpen a pusztá létükkel megoldhatatlan hermeneutikai dilemmát jelentenek a többség számára. Tovább nehezíti a szóban forgó probléma sematikus megoldását, hogy igen gyakran az áldozat nem a társadalom periférikus csoportjaihoz tartozik, hanem nagyon is privilegiált helyzetben van – egészen feláldozása pillanatáig. Sokszor az extrém módon magas társadalmi pozícióban lévő személyt (pl. némely afrikai törzsnél éppen magát a királyt) látszik érdemesnek feláldozni, mivel a mindenki mástól való elkülönültségéből fakadóan nincs, aki bosszút álljon érte, illetve kiváltságos helyzetéből következően a

²⁸ Girard: *A bűnbak*. 34.; Girard: *Le Bouc émissaire*. 29.

legalkalmasabb személy arra, hogy az egész közösség bűnét „magára vegye”. A király feláldozása kapcsán érdemes röviden utalni Girard jelelméletére is. (Ennek az összetett kérdésnek a részletezésétől itt és most el kell tekintenem.) A király egyszerre jelenti azt a személyt, aki a társadalom központjában található, ugyanakkor – vertikálisan nézve – a társadalom csúcsán helyezkedik el, tehát a legextrémebb helyzetben van. Éppenséggel ez a sajátos, a királyi funkció által lefedett nem-hely (*non-lieu*) teszi egyszerre vonzóvá és taszítóvá személyét. Részben ebből fakad az áldozati rituálé ambivalens jellege is. Az áldozat egyszer úgy jelenik meg, mint egy nagyon szent dolog, máskor pedig mint egyfajta büntény. Girard sokszor megemlíti, hogy az áldozat monstruózus jelenség: a jó és a rossz keveredik benne. S valóban, az áldozat mint *pharmakosz* egyfajta panacea funkcióját tölti be. Az áldozat azért lehet egyszerre gyógyszer és mérge, mert a feláldozás „nemcsak egy erőszak a többi között, nem egy olyan erőszak, amely hozzákapcsolódik a többihez, hanem a legutolsó erőszak, az erőszak utolsó szava”.²⁹ Valójában a mítoszok világában az áldozat feláldozása nagyon is korlátozott békét hoz létre: csak idő kérdése, hogy beinduljon a mimetikus válság, hiszen a rituálét szinte mindig újra kell kezdeni.

Girard szilárd meggyőződése az is, hogy nincs olyan modern politikai intézmény, amelynek működési logikáját ne tudnánk visszavezetni az áldozat fenoménjára. Többször is említést tesz róla, hogy a vallási és a politikai hatalomnak mind a genezise, mind pedig a működésformája számos analógiát mutat az áldozati szertartások logikájával.³⁰

A vallási és politikai (vagy politikusi) áldozat közötti különbség az eltérő időkezelésben található. Addig, amíg a vallási áldozat „szentté válása” általában *post mortem* következik be, a politikusi szerep (pl. az afrikai törzsek királyainak) esetében egyfajta *ante mortem* áldozatról van szó. A király, illetve tágabb értelemben a politikus egy elhalasztott vagy némely esetben szinte korlátlanul elhalasztható áldozati szertartás alanya. A szent áldozat olykor már a kiválasztás pillanatában is sejtheti,

²⁹ Girard: *Des choses cachées...* 39.

³⁰ Girard: *Des choses cachées...* 76.

hogy mikor kerül ténylegesen is sor a feláldozására, de gyakran egészen véletlenszerű időpontban következik be az „igazság pillanata”. De addig szinte minden olyan megengedett a számára, ami a többieknek tilos. Pl. az afrikai törzsi királyok esetén nemcsak hogy megengedett, de valószínűleg kötelező is az incestus, ami amúgy a leginkább tiltott emberi kapcsolatok egyike. Talán nem tévedek, ha feltételezem: ehhez kísértetiesen hasonló, tehát *ante mortem* áldozatiságként jelenik meg a modern politikus személye vagy funkciója is. Tulajdonképpen addig, amíg hatalmon van, a politikusnak szinte minden megengedett, életét permanens „vérfertőzésben” élheti. Aztán pedig vagy kiszámítható módon (mondjuk, választások útján, X év elteltét követően), vagy valamilyen politikai és társadalmi zűrzavar következtében szinte egészen váratlanul véget ér a politikus aranyélete, és a semmi közepén találja magát. Persze az efféle összehasonlítás nem teljesen problémátlan, hiszen miként Vinolo mondja, ahhoz, hogy az „áldozatiság funkcionáljon, szükséges, hogy a feláldozott valóban bűnösnek tekintse magát”.³¹ A totalitárius rendszerekben (például a sztálini kirakatpercek idején) az áldozat gyakran hajlandó volt magára vállalni, ha nem is a bűnbak, de legalább a kiváltságos bűnös szerepét. A modern demokráciákban már a tömegmédiá feladata a bűnbakképzés folyamatának menedzselése. Ebben az új világban meglehetősen változatos formákban jelenik meg a bűnbakmodell logikája is. Girard egyik tanulmánya éppen az anorexia problémáját elemzi, amelyet a mimetizmus és a bűnbak posztmodern keverékének tekint, vagyis napjaink fogyasztói társadalmának egyik rendkívül destruktív – ugyanakkor nem kevésbé misztikus – jelenségét próbálja a mimetizmus elméletének eszközeivel leírni. Hogyan lehetséges az, teszi fel a kérdést Girard, hogy éppen a leggazdagabb, a legkülönbözőbb fajtájú élelmiszerekben felettébb bővelkedő nyugati típusú társadalmakban jelenhetett meg az a súlyos mentális és fizikai betegség, amelyet *bulimia nervosa*, illetve *anorexia nervosa* névvel szokás illetni. Az a legérdekesebb az egészben, hogy az anorexia leggyakrabban éppen a legcsinosabb, legtehetségesebb,

³¹ Vinolo: *René Girard...* 129.

legtanultabb, legambiciózusabb és leginkább perfekcionista fiatal nők közül „szedi áldozatait”.

Az anorexiás nő egyfajta szupertípus, aki tudja, hogy különös játéka respektálja azokat a szabályokat, amelyeket kultúránk omnipotens hangjai sugalmaznak, beleértve az orvosi szakmát. A Harvard Egyetem orvostudományi karának kutatói nemrégiben felfedezték, hogy a nők súlya az ideálshoz képest 25 százalékkal több, és hogy ennek a súlynak a csökkenése, úgymond, »jobb túlélési esélyt biztosítanak a nőknek«.³²

Talán az efféle téveszmék is szerepet játszanak abban, hogy az anorexiás nők nem hallgatnak a józan, figyelmeztető hangokra: szilárd meggyőződésük, hogy nekik a világon semmi bajuk, s a figyelmeztetőkből pusztán csak az irigység beszél, mert belőlük viszont hiányzik az elszántságnak az a foka, amely az ideális női test konstruálásához szükséges. De igazából mégis a bulimiások azok, akik magatartásukkal egyrészt kielégítik a fogyasztói társadalom „normálevvárásait”, másrészt ugyanennek a világnak a paródiájával is szolgálnak. Magatartásuk emlékeztet a Slavoj Žižek által emlegetett – a nyolcvanas években először Amerikában elterjedt – divatra, az úgynevezett *semmizmusra* (*nonisme*): sör alkohol nélkül, sütemény cukor nélkül, hús zsír nélkül, kávé koffein nélkül, vagyis szinte minden minden nélkül. A modern vagy inkább posztmodern ember úgy élvez, hogy nem élvez. Pontosabban az élvezetre irányuló vágyát tartja mindig ébren.³³ Girard is hasonlóan fogalmaz:

³² René Girard: *Anorexie et désir mimétique*. Paris, Éditions de L'Herne, 2008. 46–47.

³³ Lásd Slavoj Žižek: *Psychoanalyse und deutscher Idealismus*. Wien, Mesotes, 1992/1. 8. Érdemes megemlíteni, Žižek, aki Freud és Lacan munkáin iskolázott szellem, elsősorban nem a mimetizmusban, hanem a felettes Én „minden oldalról jövő bombatámadásaiban” látja e bizzar magatartás első számú indikátorát. Mint fentebb lártuk, Girard nem osztja ezt az álláspontot. Szerinte a szimbolizáció szintjére emelkedett mimetizmus teszi ki az emberi mivolt lényegét. Az effajta mimetizmusnak vannak relatíve veszélytelen, úgymond, normális formái, amelyekre értelemszerűen kevésbé figyelünk fel. A dolgok mindig a patológus túlzás szintjén válnak érdekessé.

A bulimiás nő, aki hányni képes, már egyfajta győztes. A valódi anorexiással ellentétben ő látszólag problémátlanul képes a divat által megkövetelt soványságnak eleget tenni. S ez minden. Betegsége első stádiumaiban, amikor táplálkozási szokásának nyilvánvaló konzekvenciái még nem manifesztálódnak, ugyanolyan elégedettnek tekintheti magát, mint a valódi anorexiás. Ráadásul élvezheti a finom étkeket, persze az étkekben lévő kalória nélkül. Természetesen hosszabb távon tönkre teszi az egészségét, és drágán megfizet ezért a szélsőséges magatartásért, de mindez nem érdekli: ami számít, az az, hogy ne legyen súlyfeleslege.³⁴

Napjaink másik népbetegsége a *gymnastica nervosa*, az állandó sportolási kényszer, amely az anorexiához hasonlóan úgyszintén jórészt az értelmiségi rétegből szedi áldozatait. Girard azokat a pocakosodó egyetemi kollégáit hozza fel példának, akik a Stanford Egyetem körüli dombokon zihálva, vöröslő arccal kocognak, kezükben félkezes súlyzókat himbálva.³⁵ Ezek a bizzar jelenetek Dante poklára emlékeztetik a szerzőt, ahol a bűnösök hasonló szenvedéseknek vannak kitéve. De hát mit is csináljon egy öregedő egyetemi tanár a stanfordi dombokon, teszi fel a kérdést Girard maga is. Egy biztos: „engem nemigen látott úgy senki, hogy pusztán csak azért cipelek ormótlan súlyokat a kezemben, hogy nehezebb legyenek, mint amilyen vagyok.”³⁶ Persze ez a humoros reflexió még mindig nem válaszolja meg az önkínzás és az „önmagát önmaga áldozatává tévő” bűnbakképzés valódi okait. Nyilvánvaló, mondja Girard, hogy például az apai tekintélyre hivatkozó freudiánus magyarázatok elégtelenek. Fiatalkori tapasztalatait újra felidézve – többek között azt, amikor unokanővére szigorú fogyókúrára fogta magát – most is arra a következtetésre jut a francia kulturológus, hogy a helyes válasz a félreértelmezett

³⁴ Girard: *Anorexie*... 48.

³⁵ Az igazat megvallva jómagam is a Girard által emlegetett stanfordi kollégák életformáját élem. Minden reggel hat kilométert futok, délután erősítés a főiskola (immáron egyetem) konditermében, korábban némi úszás és kerékpározás is belefért az időmbe. Ilyenformán talán én is a patológus mimetizmus áldozata vagyok.

³⁶ Girard: *Anorexie*... 50.

mimetizmusban rejlik. Bulimiásaink biztosan önmagukért falnak, mondja Girard, de legalább annyira biztos, hogy *mások tetszéséért* hánynak! A hollywoodi filmek, a televíziós reklámok és általában a tömegmédia mindenütt a vékony, csinos nőket állítja be követendő modellnek. „Az üzenet mindig ugyanaz: soványnak kell lennünk bármi áron.”³⁷ A helyzet az, hogy egocentrizmusunk sohasem választható el „alterocentrizmusunktól”. Aki magának akar tetszeni, véső soron mindig a többiek tetszését kívánja elnyerni.³⁸

Munkám végéhez közeledve újra fel kell tennem az imént megfogalmazott kérdést: kiszabadulhatunk-e a bűnbakképzés és a negatív mimetizmus ördögi erőszakspiráljából? Kiiktatható-e a szervezett erőszak az emberi társadalomból? Girard válasza természetesen igenlő. Keresztény emberként úgy gondolja, hogy a *Biblia* s kiváltképpen az *Evangeliumok* megfelelő útmutatással szolgálnak mindehhez.

A Girard-i válasz részletesebb kifejtéséhez részben az eddigiekben is már többször hivatkozott *A bűnbak* című munkájára szeretnék utalni, amelynek utolsó fejezetei éppen a mimetikus erőszak megállításának lehetőségeit kutatják. Ezzel a könyvvel szinte párhuzamosan megjelent egy másik Girard-könyv is magyarul, a *Láttam a sátánt, mint a villámlást, lebukni az égről*. Ez a munka szinte kizárólag a zsidó-kereszténység erőszak- és agresszióellenes szellemiségére, erkölcsiségére koncentrál. A felületes olvasat alapján persze arra a következtetésre is juthatnánk, hogy Girard egyszerűen megismétli azokat az érveket,

³⁷ Girard: *Anorexie...* 42.

³⁸ Marcel Mauss egyik, a test-technikákról szóló írásában a következőket olvashatjuk a hexis (testi viselkedés) szociális determináltságáról, illetve mimetikus természetéről: „Egyfajta megvilágosodás a kórházban ért (a szóban forgó történet nagyjából az 1930-as évek közepén játszódott le [K. L. A. megjegyzése]). Beteg voltam New Yorkban. Azon töprengtem, hol láttam én már így járni fiatal lányokat, mint ahogy az ápolónőim járnak. Volt időm töprengeni rajta. Végül rájöttem, hogy a moziban. Amikor visszajöttem Franciaországba, megfigyeltem, főként Párizsban, ennek a járásmódnak a gyakoriságát; a lányok franciák voltak, és ugyanúgy jártak. Az amerikai járásmód a mozi jóvoltából elkezdett nálunk is meghonosodni.” Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. Fordította Saly Noémi. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 428.

amelyeket már a korábbi könyveiben is megfogalmazott. Én viszont most amellet szeretnék érvelni, hogy ebben a munkájában Girardnak sikerült a keresztény-humanista pacifizmus meggyőző szintézisét létrehozni, amely távlataiban optimizmust sugall, ugyanakkor nélkülözi az olcsó naivitást.

Girard szerint első megközelítésben a mítoszok, az archaikus vallások és a kereszténység hasonló struktúrát mutatnak. Az ember, még a legarchaikusabb vallásokban is, tiszteletben tartja az ártatlan áldozatokat, persze anélkül, hogy számot vetne az „ártatlan áldozati mivoltból” fakadó további következményekkel. De ha alaposabban szemügyre vesszük a kétfajta vallási jelenséget, akkor már láthatóvá válik, hogy ellentétben a mítoszokkal, a zsidó vallásban (elemi formában), illetve a kereszténységben (manifesztált formában) már egy olyan Isten jelenik meg, aki egyértelműen az áldozatra „fókuszál”.

A kereszténység Istene nem az archaikus vallások erőszakos Istene, hanem egy nem erőszakos Isten, aki maga hajlandó áldozattá válni azért, hogy megszabadítson minket az erőszaktól. A bizonyíték itt van, a szemünk előtt, és nincs szükségünk semmiféle teológiára ahhoz, hogy mindezt megértsük. A bizonyíték elsődlegesen antropológiai. Az áldozat ártatlanságának manifesztációja zavarba hoz minket, mivel szükségképpen egybeesik saját bűnösségünk felfedezésével. A krisztusi üzenetben, végig az evangeliumokon, folyton ezzel a tanítással szembesülünk, ami ugyanolyan jelentőséggel bír, mint maga a Kinyilatkoztatás. Ez az, ami átalakítja a világot, nem egyik pillanatról a másikra, nem brutális változást előidézve, hanem fokozatosan, az üzenet progresszív asszimilációja révén, amely gyakran még azokat is magával ragadja, akik szembefordulnak a kereszténységgel, miként az a felvilágosodás filozófusaival történt. Vagy korunk ateizmusa esetében, amely alapvető feladatának tekinti a vallási áldozat elleni fellépést.³⁹

Girard vitatja az összehasonlító vallástörténészek többsége által vallott álláspontot, amely szerint a pogány mítoszok és az *Evangeliumok* „logikája” egymással korlátlanul felcserélhető lenne. Pusztán struk-

³⁹ Girard: *Les origines de la culture*. 122.

turális dimenzióból nézve valóban léteznek formális megfelelések. Mind a mítoszokban, mind pedig az *Evangéliumok*ban megjelenik egy úgynevezett „sátáni ciklus”, amelyet egyfajta hármasság jellemez: a válság, a kollektív erőszak és a vallásos epifánia. Viszont „a mítoszokban az üldözőknek mindig igazuk van az áldozatukkal szemben. A *Bibliában* fordított a helyzet: Józsefnek előbb fivéreivel szemben van igaza, majd ezután két esetben is az őt rabszolgaságban tartó egyiptomiakkal szemben”.⁴⁰ Már az Ószövetség sem hajlandó komolyan venni a „sátáni befolyás” által hiszterizált tömeg vádjait, az *Evangéliumok* pedig egyértelműen az áldozatok pártján állnak. Ráadásul az *Evangéliumok* végérvényesen leleplezik a mimetikus erőszakra biztató világi hatalmasságok „sátáni” logikáját. „A sátáni vád időlegesen enyhítette az emberek erőszakosságát, de »ellenük szólt«, mivel Sátánnak, más szóval a hamis isteneket tisztelő és véres áldozatokat bemutató fejedelemségeknek és hatalmasságoknak a szolgálivá tette őket.”⁴¹ A kereszténységet megelőző, vagy azzal ellengéses vallási, társadalmi mítoszok rendre képtelennek bizonyulnak az erőszakspirál megfékezésében. A *bűnbak* című munkájában ezt a következőképpen fogalmazza meg Girard:

a hagyományos kuruzslók működése valós, de korlátozott, mivel egy X nevű ember állapotát csak egy Y nevű kárára és megfordítva javítják. Démonológiai nyelven ez azt jelenti, hogy X démonjai őt elhagyják, és megszállják Y-t. A kuruzslók bizonyos módosítást hajtanak végre bizonyos mimetikus viszonyokon, de kisded manipulációik nem bontják meg a rendszer egyensúlyát, az változatlan marad. Olyan ez, akár egy megfáradt kormány átalakítása. Marad a rendszer, és nemcsak emberek rendszereként kell meghatározni, hanem emberek és démonaik rendszereként.⁴²

⁴⁰ René Girard: *Láttam a sátánt, mint a villámlást, lebukni az égből. A kereszténység kritikai apológiája*. Fordította Sujtó László. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2013. 138.

⁴¹ Girard: *Láttam a sátánt...* 170.

⁴² Girard: *A bűnbak*. 296.; Girard: *Le Bouc émissaire*. 264.

Girard tehát egyértelműen fogalmaz: a Sátánnal nem lehet kiűzni a Sátánt. Le kell leplezni a bűnbakképzés alapító mechanizmusát azért, hogy – luhmanniánus nyelven fogalmazva – végérvényesen megszüntethetővé legyen az erőszak „autopoiésziszé”. Ha mindenki számára világossá válik, hogy

ha a bűnbakok többé nem mentik meg az embereket, ha elsorvad az üldözői képzet, ha az igazság beragyog a börtöncellákba, akkor ez nem rossz, hanem jó hír: nincs erőszakos Isten; az igazi Istennek nincs köze az erőszakhoz, és nem távoli közvetítőkön keresztül szól hozzánk, hanem közvetlenül. Hozzánk elküldött Fia és Ő egyek. Eljött az Isten országának ideje.⁴³

De egy fontos kérdés feltevésével még mindig adósak vagyunk: napjainkban miféle társadalmi/politikai eszmék, ideológiák képviselik a sátáni logikát, azaz az erőszakot egy ellenerőszakkal megszüntetni kívánó terápiát? Kétség sem fér hozzá, hogy Girard azokra a szélsőbaloldali eszmékre gondol, amelyek az „ez a harc lesz a végső” jelmondattal egy utolsó nagy áldozathozatalra szólítják fel a világ kizsákmányoltjait és kiszolgáltatottjait.

Az egész XX. század folyamán a leghatékonyabb mimetikus erőt soha sem a náciizmus és a vele rokon ideológiák képviselték, melyek nyíltan elvetették az áldozatok iránti felelősségtudatot és felismerték annak zsidó-keresztény gyökereit. A leghatásosabb keresztényellenes mozgalom az, amely azért vállalja fel és radikalizálja egyben ezt a felelősségtudatot, hogy elpogányosítsa. A hatalmasságok és a fejedelemségek újabban »forradalmiaknak« kiáltják ki magukat, és azt róják föl a kereszténységnek, hogy nem védelmezi kellő eréllyel az áldozatokat [...]. E másik totalitarizmus az emberiség felszabadítójaként lép fel.⁴⁴

Hogy mit szól mindehhez Slavoj Žižek, Alain Badiou, Antonio Negri? A választ természetesen egy másik tanulmányban szeretném megadni.

⁴³ Girard: *A bűnbak*. 311–312.; Girard: *Le Bouc émissaire*. 278–279.

⁴⁴ Girard: *A bűnbak*. 216.

Wolfgang Palaver Girard-monográfiájának néhány politika-filozófiai aspektusa

Miként fentebb már utaltam rá, Palaver azt a formáját választja a Girard-féle mimetikus elmélet bemutatásának, hogy a francia filozófus érveit folyamatosan ütközteti a vitapartnerek álláspontjával, illetve rendszeresen utal a hatástörténeti összefüggésekre is. Vagyis újra és újra reflektál arra a tényre, hogy René Girard a maga mimetikus teóriáját – természetesen annak eredetiségét nem megkérdőjelezve – nem *ex nihilo* teremtette meg, illetve nem is egy úgynevezett „nagy elmélet” hozott létre, hanem nagyon tudatosan használta fel az európai filozófia történetének „gondolat-javait”. A Hobbes, Rousseau és Hegel politika-filozófiai nézeteivel való konfrontáció – noha a szóban forgó szerzőket a francia gondolkodó, miként ezt a fentebb kifejtettekben is láttuk, mindig bizonyos kritikai distanciával kezeli – nem elhanyagolható szerepet játszik abban, hogy a Girard-féle mimetizmusra úgy tekinthetünk, mint amely korunk egyik meghatározó kultúrfilozófiai elméletévé „nőtte ki” magát.

Véleményem szerint Palaver monográfiájának legérdekesebb és legeredetibb hozadéka a Girard-féle mimetizmus politikai implikációinak árnyalt bemutatása. Ráadásul az aprólékos elemzés szükségességét korunk bizonyos társadalmi/gyakorlati fejleményei külön is igazolják: éppen ezeken a területeken jelentek meg (újra) azok a megoldásra váró dilemmák, amelyek etikai, jogi és politika-filozófiai kérdésekkel, illetve a társadalmi viszonyok radikális átalakításával, a halálbüntetéssel, továbbá a háborúval és a békével állnak kapcsolatban. A továbbiakban csak a halálbüntetéssel kapcsolatos kérdések bemutatására szorítkozom.

A politikai filozófia története iránt érdeklődők körében nem számít újdonságnak az a kijelentés, miszerint a felvilágosodással szembe forduló „ellenfelvilágosítók” (Joseph de Maistre, Donoso Cortés, de Bonald, Carl Schmitt stb.) radikális halálbüntetés-pártiak voltak. Donoso Cortés úgy vélte, hogy a halálbüntetés elengedhetetlen eszköze a társadalmi erőszak megfékezésének, De Maistre szinte istenítette a

hóhér alakját, akiben egy központi politikai alakot látott megjelenni, s erről a meggyőződéséről egyértelműen tanúskodik a következő idézet:

Minden nagyság, minden hatalom, minden hierarchia a bakó létezésén nyugszik; a hóhér maga a rettenet, de egyúttal minden emberi együttlét legfontosabb abroncsa. Ha ezt a felfoghatatlan jelentőségű szolgálattevőt kiveszed a világból, rögvest a káosz lép a rend helyébe. A trónok összeomlanak, s a társadalom mocsárba süllyed.⁴⁵

Bizonyos szempontból – legalábbis látszólag – a modern világ mintha igazolná az ellenfelvilágosítók álláspontját. Például Albert Camus *A lázadó ember* című könyvében arról ír, hogy a modern forradalmi eszmék első számú követelése a halálbüntetés eltörlését célozta meg: „Az ember zendülése, fennkölt és tragikus formáiban, hosszú tiltakozás a halál ellen, az általánossá tett halálbüntetés kormányozta sors elleni dühödt vád, és nem is lehet más.”⁴⁶ Csakhogy, mondja Camus, mihelyst hatalomra kerültek a forradalom első számú ágensei, rögvest sutba dobták humanista eszményeiket, és a forradalmi gyakorlat végeláthatatlan terrorba csapott át. Marat kijelentése, miszerint „néhány fej porba hullása árán sokak fejét lehet megmenteni”, azzal az eredménnyel járt, hogy ez a „néhány fej” a végén közel háromszázezer fejet tett ki. Mindez jelentheti talán azt is, hogy a moderált halálbüntetési gyakorlat (amihez oly állhatatosan ragaszkodnak mind az egykori ellenfelvilágosítók, mind pedig a mai amerikai újkonzervatívok) esetleg mégis humánusabb megoldás, mint az elvont humanizmussal induló, de a nagyon konkrét terrorral végződő balos radikalizmus? Igazság szerint Girard egyik nézőponttal sem azonosul. Miként az a fentebb kifejtettekben egyértelműen következik: Girard a halálbüntetéshez való ragaszkodásban a bűnbakképzés ősi logikájának továbbélését látja megjelenni. Napjaink azon demokratikus társadalmaiban (például ilyen az Amerikai Egyesült Államok),

⁴⁵ Idézi Palaver: *René Girards mimetische Theorie*, 358.

⁴⁶ Albert Camus: *A lázadó ember*. Fordította Fázsy Anikó. Budapest, Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1993. 121.

ahol a halálbüntetés gyakorlata – legalábbis részlegesen – még létezik, ez voltaképpen a „társadalmi harmóniát helyreállító emberáldozat” funkcióját tölti be. Ugyanakkor a halálbüntetés fenntartása nem független a nagyhatalmi státushoz való ragaszkodás belső kényszerétől sem. Miként Palaver fogalmaz: „Nem lehet véletlen az sem, hogy a glóbusz utolsónak fennmaradt szuperhatalma a világcsendőri szerepével együtt a halálbüntetés gyakorlatához is ragaszkodik.”⁴⁷ Nyilvánvaló tehát, hogy a nagyhatalmi státusz megőrzése és az archaikus erőszakformák továbbélése aligha választhatók el egymástól. Egyébként az inkább radikális baloldalinak tekintett Walter Benjamin is valami hasonlóra utal, amikor azt írja, hogy a halálbüntetés eredeti értelme nem az elkövetett bűntény megtorlása (hiszen ezt akkor is alkalmazták, amikor jelentéktelen károkozás valósult meg), hanem „hogy új jogot statuáljon. Mert az élet és a halál fölötti hatalom gyakorlásával sokkal inkább megerősítést ad magának a jog, mint más büntetések végrehajtásával”.⁴⁸

Girard, miként fentebb láttuk, visszautasítja a halálbüntetés igazolásának mind a konzervatív, mind a radikális „forradalmi” változatait. A halálbüntetés alkalmatlan eszköz a megbillent társadalmi egyensúly helyreállítására. Nem állítja meg az erőszakspirál eszkalációját, ellenkezőleg: inkább totálissá és végérvényessé teszi azt. Már az antikvitás kora keresztény teológusainak többsége (Tertullianus, Lactantius, Órigenész stb.) elítélte a halálbüntetést. René Girard, mondja Palaver teljes joggal, az általuk kitaposott ösvényen halad tovább.

⁴⁷ Palaver: *René Girards mimetische Theorie*. 359.

⁴⁸ Walter Benjamin: *Az erőszak kritikája*. Fordította Bence György. In: Uő.: *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest, Magyar Helikon, 1980. 38.

„egyszer már el kell
mondanom”

xxx

SÉLLEI NÓRA

A női test mint áldozat*

Polcz Alaine: Asszony a fronton

Polcz Alaine önéletrajzi írása, az *Asszony a fronton* (1991) tabutémát felszínre hozó, boncoló könyvnek számít Magyarországon. Olyan témával foglalkozik, amely túlmutat az önéletrajzi írás legnagyobb részét kitevő tárgyan: a magyar nők szovjet-orosz katonák általi megerőszakolásán a második világháborúban. Kétségtelen, ha „csak” ennyit tenne a szöveg, jelentősége akkor is felbecsülhetetlen lenne, hiszen mint Louise O. Vasvári rámutat, „[a] háborús nemi erőszakot övező hallgatásnak a története, mely az otthon és a nyilvánosság köreire is kiterjed, politikailag igen összetett, hiszen egészen 1989-ig a háború politikailag túlzottan is kényes témának számított ahhoz, hogy foglalkozni lehessen vele”.¹ Polcz Alaine szövege ezt a hallgatást töri meg,² ugyanakkor legalább két fontos szempontból túl is mutat rajta: közvetlen és közvetett módon egyrészt felveti a nők háborúban

* A tanulmány a *Korall* c. folyóirat 2015/1. számában jelent meg először.

¹ Louise O. Vasvári: A töredezett (kulturális) test írása Polcz Alaine *Asszony a fronton* című művében. Fordította Horváth Györgyi. *Hungarian Cultural Studies*, 2010/3. 1–16. (6.)

² Louise O. Vasvári felhívja a figyelmet arra, hogy az *Eine Frau in Berlin: Tagebuchaufzeichnungen vom 20. April–22. juni, 1945* című, szintén önéletrajzi írás már 1954-ben megjelent angolul, majd négy év múlva németül, magyarul pedig 2005-ben Anonyma: *Egy nő Berlinben* címmel, és ennek alapján azt állítja: ezt a szöveget illeti az elsőség abból a szempontból, hogy megtörte a hallgatást, vö. Vasvári: A töredezett... 7. Ennek a sokáig csak angolul és németül meglévő szövegnek azonban a magyar kulturális kontextusban semmiféle hatását nem lehet felfedezni egészen magyar nyelvű megjelenéséig. Épp ellenkezőleg: magyar megjelenéséhez és fogadtatásának mikéntjéhez talán éppen Polcz Alaine addigra kanonizálódott szövege is hozzájárult.

való megerőszkolásának általános kérdését, másrészt pedig markánsan összeköti ezt a sokak által egyértelműen elítélt brutalitást a női testen való erőszak tétel egyéb, kulturálisan sokszor elfogadottabb formáival is. Ezáltal olyan problémákat feszeget, hogy miképp is jön létre a női test a kultúrában, melyek azok a kulturális konstrukciók, amelyek nemhogy lehetővé teszik a női test áldozattá válását, hanem egyenesen áldozatként kódolják azt. Ahhoz, hogy megérthessük ezeknek a kérdéseknek a szövegbeli jelenlétét, lehetséges jelentését és jelentőségét, röviden három elméleti (részben történelmi és jogi) problémát kell áttekinteni: a (női) test kulturális írottágát, az áldozat fogalmát általában és a nők ellen háborúban elkövetett nemi erőszakot.

Polcz Alaine szövegének tudomásom szerint mind a mai napig legnagyobb terjedelmű elemzésében Louise O. Vasvári egyebek mellett támaszkodik Elizabeth Grosz 1994-es, a test kérdését központba állító korporeális feminizmust megfogalmazó alapművére. Számomra is megkerülhetetlen Grosz monográfiája, értelmezésemben azonban Grosz belátásainak egy olyan elemével fogok dolgozni, amely nem nagyon érhető tetten Vasvári értelmezésében, ugyanakkor szerintem kulcskérdése Grosz elméletének, és egyúttal segítséget nyújt abban, hogy megérthessük, miként válhat – avagy bizonyos kulturális kontextusban miként válik „törvényszerűen” – áldozattá a nő, elsősorban teste révén és miatt. Grosz elméletében a megélt testeknek éppolyan jelentőségük van, mint a testek kulturális írottágának: Möbius-szalagként képzelem el azt a szinte minden pillanatban zajló folyamatot, melynek következtében lehetetlen megkülönböztetni a testet az elmétől,³ és amelynek következtében a szubjektum létrejön. Ebben a folyamatban különös jelentőséget tulajdonít Grosz a nemi különbözőségnek (*sexual difference*), amellet érvelve, hogy

[a] test és az elme nem két külön szubsztancia, de nem is egyazon szubsztanciának két különféle attribútuma, hanem valahol e két alter-

³ Az angol szöveg „mind” kifejezésének megfelelőjeként használom. A magyar fordításban nem létező felhasznált szakirodalmi forrásokból vett szövegrészek mind saját fordítások.

natíva között helyezkednek el. A Möbius-szalagnak megvan az az előnye, hogy megmutatja az elme belehajlását a testbe, és a testét az elmébe, azaz azokat a módokat, amelyek révén egy csavarral vagy inverzióval az egyik oldal a másikká válik. Ez a modell arra is lehetőséget ad, hogy problematizáljuk és újragondoljuk a szubjektum belseje és külseje, pszichikai belseje és testi külseje közötti viszonyokat, mégpedig azáltal, hogy nem alapvető azonosságukra vagy azonosságra redukálhatóságukra mutatunk rá, hanem az egyiknek a másikba való csavarodására, az átmenetre, a vektorra, avagy arra, ahogy a belső visszatarthatatlanul belesodródik a külsőbe és a külső elkerülhetetlenül belecsúszik a belsőbe.⁴

Másik alapfeltevéseként Grosz tagadja azt a felfogást, hogy „létezik egyrészt a »valóságos«, anyagi test, illetve annak különféle kulturális és történelmi reprezentációja”. Szerinte „ezek a reprezentációk és kulturális beírások szó szerint alkotóelemei a testeknek és hozzájárulnak létrejöttükhöz”.⁵

Grosz ezen felfogása azért fontos és hasznos mind kultúraértelmezési szempontból, mind pedig bizonyos, az erőszakkal kapcsolatos pszichikai jelenségek megértésében, mert úgy helyezi a testet, a női testet középpontba, hogy nem tagadja annak materialitását, ugyanakkor hangsúlyozza annak kulturális írottágát is; nem törli ki tehát a nemi különbözőséget, és nem helyettesíti teljes mértékben a test társadalmi konstrukcióként való felfogásával. Ugyanakkor azáltal, hogy a (női) testet a konstruktivista írottág eredőjének is tekinti, lehetővé teszi azt is, hogy újragondoljuk ezen kulturális írottágok jelentéseit, előfeltevéseit, mindazt, amit az adott kultúra belülről nézve adottnak és természetesnek – olykor akár törvényszerűnek is – tart, és ezen újragondolások révén akár meg is változtassuk őket. Mi több, Grosz felfogása az elme közbeiktatásával nemcsak a kultúra – a kulturális reprezentációk – és a test közötti összefüggésekre világít rá, hanem arra is, hogy magának a szubjektumnak a létrejöttében (ami önmagában

⁴ Elizabeth Grosz: *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, Indiana University Press, 2010. (1994.) xii.

⁵ Grosz: *Volatile Bodies*... xiv.

is állandó folyamatban levés) milyen szerepet játszik a test és az elme elkerülhetetlen és folyamatos – Grosz kifejezésére visszatérve – egymásba csavarodása, miközben az elme, és ezáltal közvetetten a test is, a kulturális diszkurzusok beíródásának a helye. Az elmében sokszor meg nem kérdőjelezett (avagy megkérdőjelezhetetlen), internalizált formában jelennek meg a kulturális reprezentációk, ami az elme és a test egymásba sodródása miatt kihat a testre, és mindez fordított – de épp az egybecsavarodások miatt sosem kizárólag lineáris – logikával is működik.

A testnek tehát egyszerre van materialitása és diszkurzivitása: anyagisége egyúttal szemiotikailag is értelmezhető, mert a kultúraspecifikus kódok révén jelentések íródnak rá, illetve éppen ezen kódok kultúraspecifikus dekódolása révén értelmezzük a testek „jelentését”. Ez a megközelítés hasznosnak bizonyul az áldozat és az áldozattal együtt járó erőszak diszkurzusában, különösen azokban az esetekben, amikor a nő, a női test válik áldozattá, hiszen – mint Bernhard Giesen érvel – az „áldozatiságnak” (*victimhood*) megvannak a maga „hallgatólagos előfeltevéseken nyugvó kulturális alapjai”.⁶ Ezeknek meglátásom szerint egyértelműen része az, ahogy a női test a maga nemi különbözőségében megképződik a kultúrában: a kulturális diszkurzusok olyan módon írják a női testet, hogy a kimondatlan, reflektálatlan előfeltevések teszik lehetővé a női test áldozattá válásának specifikus formáit. Az áldozatiság szerkezetét elemezve Giesen arra hívja fel a figyelmet, hogy az áldozatoknak sok esetben már az áldozattá válás előtt roncsolt a szubjektumuk, és olyan térben foglalnak helyet, amely túl van törvények, szabályok és jogok világán,⁷ aminek viszont az az oka, hogy az áldozatok nem rendelkeznek azokkal a tulajdonságokkal, amelyek egy közösség ideális tagjává tennék őket.⁸ Elemzésében Giesen arra is rámutat, hogy

⁶ Bernhard Giesen: *Triumph and Trauma*. (The Yale Cultural Sociology Series.) London, Paradigm Publishers, 2004. 46.

⁷ Giesen: *Triumph and Trauma*. 48.

⁸ Giesen: *Triumph and Trauma*. 52.

az áldozatok és az elkövetők egyaránt az erkölcsi közösség szélein helyezkednek el, a teljes jogú tagság és a közösséghez viszonyított »kint« között: az áldozatok azért, mert vagy nem tudnak a közösség teljes jogú tagjaiként fellépni, vagy nincsenek meg hozzá az eszközeik; az elkövetők pedig azért, mert megsértették a közösség erkölcsi alapelveit.⁹

Giesen leírásában nincsenek ugyan nemspecifikus vonatkozások, az áldozatiság ezen elemeit azonban nem nehéz a nőkre, a nőiesség kulturális konstrukciójára vonatkoztatni, részben a női test kulturális szemiotikája révén, részben pedig azért, mert a férfielvű társadalmak (erő)viszonyai között a nő csakis egyfajta Másik lehet, sohasem a maszkulin szubjektummal egyenrangú teljes szubjektum. Simone de Beauvoir klasszikussá vált érvelése szerint „[a] nőt a férfihoz viszonyítva szokás meghatározni és jellemezni, a férfit nem a nőhöz viszonyítva, ő a lényeges, a nő a lényegtelen. A férfi a szubjektum és az Abszolútum, a nő a Másik”.¹⁰ Mivel a nő kulturálisan Másikként tételeződik, a maszkulin perspektívából szubjektuma nem teljes, s ekként – visszaulva Giesenre – nem rendelkezik azon tulajdonságokkal, amelyek a közösség ideális tagjává tennék. Ebből következően a nőiesség konstrukciójában benne rejlik az áldozattá válás lehetősége, aminek alapjául szolgál a nőiesség és a női test ambivalens szemiotikája is kultúrkörünkben. A nő, szexusából fakadóan, vagy a piedesztálra állított Madonna lehet, aki paradox módon éppen testet, testisége, testi vágyai hiánya (pusztán a meglehetősen eufemisztikus angyali üdvözlés) révén válik anyává, vagy pedig a testisége, illegitim vágyai, csábítása révén meghatározott Éva, avagy a bukott nő. A női test szemiotikája ekként nem pusztán ambivalens, hanem egyenesen áthidalhatatlan kétosztatúságban létezik, ami nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a nő kultúránkban áldozat lehessen, hiszen mind a szinte szakrális Madonna, mind a bukott nő Éva – más módon, de mégiscsak – kívül esik a közösség erkölcsi határain: éppen máságuk specifikumai jelölik ki a közösség határait.

⁹ Giesen: *Triumph and Trauma*. 53.

¹⁰ Simone de Beauvoir: *A második nem*. Fordította Görög Livia és Somló Vera. Budapest, Gondolat Kiadó, 1971. 11.

A nő alakjának, testének, ha úgy tetszik, „figurájának” ez a kétosztatósága pedig a legfontosabb eleme azoknak a kulturálisan reflektálatlan előfeltevéseknek, amelyek alapul szolgálnak a kulturális tudattalanban ahhoz, hogy a nő, a női test – a nő szexusa – erőszak általi áldozattá váljon. A Madonna-szerű, (lehetséges vagy valós) anyaként felmagasztosuló nő alakjának szinte szakrális szimbolikája van: ezt támasztja alá minden olyan retorika, amely háborús konfliktusokban a legfőbb megvédendő értéként az ártatlan nőket és gyerekeket nevezi meg, de ugyanezzel a logikával értelmezhető az elvont fogalmak (mint az Igazság – Veritas is, Justitia is –, a Győzelem, a Szabadság, a Haza, egyes nemzetek: Hungária, Marianne stb.) nőalakokként való ábrázolása. Egyet lehet érteni Marina Warner érvelésével, mely szerint a nőalakok ezekben az esetekben éppen az elérhetetlen, mindig is csak vágyott ideált testesítik meg, azt, amelyet földi halandó sosem érhet el; és a szimbolikus reprezentációk – legyenek azok nyelvi jellegűek (ezen fogalmaknak a nyelvtani neve) vagy irodalmi, képzőművészeti vagy egyéb kulturális reprezentációk – épp azért nőalakok, mert a valódi nők kulturálisan sokkal távolabb esnek attól, hogy ezen elvont eszméket megvalósítsák, gyakorolják, és ezáltal fejezhetik ki annak elérhetetlenségét.¹¹ Az allegorikus formában való piedesztálra állítás, ez az elérhetetlenség azonban – Julia Kristeva Madonna-értelmezése szerint – csakis annak árán lehetséges, hogy ezeknek az allegorikus alakoknak semmi közük nincs az emberi léthez, hiszen a Madonna alakja épp azáltal magasztosul fel, hogy nem olyan, mint a valóságos nők: mentes az eredendő bűntől, a bűnbeeséstől, a testiségtől, a szexustól.¹² A nőiségnek, az anyaságnak ez a szakrális jellege vetül ugyanakkor a kultúra által megképzett (avagy elképzelt) ideális „valós” nők alakjára is minden olyan metaforikus-allegorikus beszédmódban, retorikában és (férfi)fantáziában, amely az anyaság vagy a család

szentségét idézi meg, ahol a nő a családi tűzhely őrzője (azaz Hestia/Vesta istennő vagy a Vesta-szüzek¹³ kései leszármazottja), és ennek következtében „legszentebb feladata” a közösség szakrális összetartása.

Ennek az értelmezésnek a fényében vissza lehet térni Bernhard Giesen áldozatiság-fogalmára, hiszen Giesen nem kevesebbet állít, mint azt, hogy „[a] szakrálisnak a győzedelmes hős személyében való összpontosulása csakis mások deszakralizálásának árán lehetséges. A győzelem pillanatában tehát a hősök gyakran »termelnek« (*produce*) áldozatokat, és ezt meg is tehetik”,¹⁴ majd azt is hozzáteszi, hogy az „elkövetők az adott közösség szakrális magját szennyezik be”.¹⁵ Márpedig ha a nő „jelenti” egy kultúrában mindazokat a középponti értékeket, amelyekért a háborút meg kell vívni (haza, család, otthon stb.), akkor az is „természetesen” következik, hogy az éppen győztes (az idegen területet éppen elfoglaló) „hős” a nőnek (mint az ellenség szakrális középpontjának) a „megbecstelenítésével”, azaz megerőszkolásával, erőszakos magáévá tételével hajtja végre azt a szinte elengedhetetlen deszakralizációs aktust, amelynek révén ő maga valóban győztes hőssé válik. A nő „jelenti” ugyanis a gyerekszülés révén a nemzet vagy etnikum számára a jövő lehetőségét, így ennek a női testnek az erőszakos birtokba vétele – megerőszkolása – az ellenséges hadsereg által több a fiziológiai szükséglet kielégítésénél: magának a leigázott nemzetnek vagy etnikumnak a szimbolikus-rituális birtokba vételét is jelenti. A nő efféle deszakralizációja ugyanakkor nemcsak az elkövetőre és a megerőszkolásra vezethető vissza, abban ugyanis legalább akkora szerepet játszik a nőnek, a női testnek az a kétosztatú szemiotikája, mely szerint a nő vagy Madonna, vagy bukott nő. A megerőszkolt nő nemcsak az őt magáévá tévő ellenség szempontjából veszíti el szakrális mivoltát, hanem legalább ennyire problematikus lesz a visszatérése a saját közösségébe is, amelynek szemében szintén

¹¹ Marina Warner: *Monuments and Maidens. The Allegory of the Female Form*. London, Picador, 1985. xix–xxii.

¹² Julia Kristeva: *Stabat Mater*. In: Susan Rubin Suleiman (ed.): *The Female Body in Western Culture: Contemporary Feminist Perspectives*. Harvard, Cambridge, MA. 1986. 99–118.

¹³ Vesta istennő és a Vesta-szüzek manapság leginkább látszólag profán formában, gáztűzhely-márkaként vannak jelen életünkben, de annál jobban kifejezve a látszólag profán használati tárgy szent eredetét.

¹⁴ Giesen: *Triumph and Trauma*. 45.

¹⁵ Giesen: *Triumph and Trauma*. 53.

„megbecstelenített” lesz: szenny, mind fizikai, mind metafizikai értelemben, a státusa ebből következően kétséssé válik, és – Giesen áldozatiság-fogalmára utalva vissza – az erkölcsi közösségnek, saját erkölcsi közösségének széleire fog sodródni.

A háborús nemi erőszak kontextusában az ellenséges hadseregbe tartozó erőszaktevő nyilván kívül áll annak a kulturális közösségnek a határain, amelynek a „szakrális magját” beszennyezi, ilyen értelemben tehát az erőszaktevés nem felel meg a klasszikus áldozatrítusok szerkezetének, amikor is az adott közösség maga ajánl fel valamely szentnek tartott (állat- vagy akár ember-)áldozatot az isteneknek. A háborús nemi erőszak azonban egyáltalán nem áll távol az áldozatrítusok logikájától, amelyekben mindig valaki más helyett áldoznak fel valakit. És az sem véletlen, hogy ezeket az atavisztikus áldozati formákat a maguk módján megőrző mesékben a sárkánynak mindig fiatal szűzlányokat kell feláldozni: ez a meselem szintén az érintetlen, tiszta női test feláldozásának – feláldozhatóságának, tökéletes áldozatitessé válásának – rituális-szakrális jelentéséről árulkodik, amely azonban elkerülhetetlenül összefonódik a fizikai erőszak általi áldozattá válással is. Van azonban különbség a mesék és a háborús megerőszakolások szerkezete és szimbolikus jelentése között, a különbség pedig szinte szó szerint húsba vágóan kihat azokra a nőkre, azoknak a nőknek a testére, akiket megerőszakolnak. A mesékben ugyanis a királylányt többnyire mégiscsak megmenti a királyfi, tehát az emberáldozat csak emlékként, fenyegetésként, lehetőségként lebeg a mesevilág horizontján. Vagy ha egy kevésbé középponti (nem királylány) – s ekként kevésbé szakrális – szűz mégiscsak a sárkány áldozatává válik, akkor meghal, és így emléke megmarad tisztának, szűzinek.

A háborús nemi erőszak esetében viszont szimbolikus jelentése van annak, hogy a nő szexusa, testisége révén válik a harcokon kívüli, de mégis háborús erőszakátétel áldozatává a hadisákmány részeként. Ebben alapvető szerepet játszik a nő, a női test szemantikailag már elemzett, túldeterminált és egyúttal ellentmondásos mivolta: mind „becses” tisztasága, az adott kultúrkör férfijaihoz tartozása és nagy „becsben” tartott elvont fogalmakkal való asszociációi, mind pedig az a felfogás, mely a „már mindig is” szenny, bűnös, csábító testtel azonosítja a nőt, a női szexust. A kulturálisan bűnösnek konstruált

test és testiség pedig stigmatizálás alapjául szolgál: mintha a nő maga is cinkos lenne abban, hogy megtörtént vele az erőszak.¹⁶ A nők megerőszakolása tehát nem pusztán – vagy talán a legkevésbé – a saját asszonyaiktól régóta távol lévő katonák fiziológiai szükségleteiről szól: a nő ebben a folyamatban az egymással szemben álló seregek harcának a szimbolikus tétje, akinek birtoklása önmagában is győzelem és „hőssé” teszi az elkövetőt, megerőszakolásának tétje pedig a legyőzött kultúra szimbolikus beszennyezése. Rhonda Copelon ezt a hatást ekképp részletezi: „a nők megerőszakolása, akár egyszerűen engedélyezett, akár rendszerszerű zsákmányszerzésként funkcionál a háborúban, egyúttal a háborús gépezet része: segít fenntartani a harci morált, táplálja gyűlöletüket és felsőbbrendűség-érzetüket, és további harcra ösztönzi őket.”¹⁷ A háborús szexuális erőszak ezen belső logikája mellett érvel Pető Andrea is, amikor azt írja, hogy

ebben az archaikus-patriarchális magyarázó keretben a nőt – mint az ellenséges katona birtoktárgyát – magáévá teszi a győztes. Az ellenség asszonyainak megerőszakolása révén a győztes katona »tönkreteszi« az ellenség tulajdonát. Az áldozatoknak pedig hallgatniuk kell arról, ami velük történt, mert valójában nem is ők, hanem férfirokonaik voltak az áldozatok.¹⁸

Hasonlóképp határozza meg a háborús nemi erőszak általános (ha nem is problémamentes) felfogását Rhonda Copelon is, aki így fogalmaz: a háborús nemi erőszak „megsérti a férfi becsületét és kizárólagos jogát asszonyának birtoktárgyaként való szexuális birtoklásához”.¹⁹

¹⁶ Ez az az áldozathibáztató érvelés, amely rendszeresen visszaköszön a *nem* háborús nemierőszak-esetekben is, a nőre hárítva a felelősséget vagy legalábbis annak egy részét: az öltözködésére, a viselkedésére, arra, hogy mely napszakban hol járt.

¹⁷ Rhonda Copelon: *Surfacing Gender: Reconceptualising Crimes against Women in Time of War*. *Hastings Women's Law Journal*, 1994/5. 63–79. (69.)

¹⁸ Pető Andrea: *Memory and the Narrative of Rape in Budapest and Vienna in 1945*. In: Richard Bessel – Dirk Schumann (eds): *Life After Death: Approaches to a Cultural and Social History of Europe During the 1940s and 1950s*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. 129–148. (141.)

¹⁹ Copelon: *Surfacing Gender*... 65.

Erre tökéletesen rímelve a nemi erőszaknak – ekkor még csak – a lehetősége és réme ekként jelenik meg Polcz Elaine önéletrajzi szövegében:

Este mentem haza a sétatéren át, a százados vadgesztenyefasorok alatt német tankok álltak, lövésre készen. Mellettük mozdulatlanul, némán a katonák. Csak égő cigarettájuk parázslott vörösen a légó- és lombosítékban. Mintha a lélegzetüket is hallottam volna... Egy nő megy egyedül a sötétben, a tankok előtt, és a katonák mozdulatlanul, hangtalanul nézik. Félttem, nem magam miatt, nem én voltam a *tét*. Különös volt, hogy az egész hosszú úton egyetlen piszenés, mozdulat nem hallatszott. Ez a kép még ma is kísért.²⁰

Ez is azt támasztja alá, hogy a nő teste nem – vagy nem pusztán – önmagáért kell a háborús erőszakolónak, hanem szimbolikus funkciója miatt, amelynek számos további jelentésárnyalatát lehet felfedezni. Elisabeth Jane Wood jegyzi meg forrásokra támaszkodva, hogy míg a Vörös Hadsereg például szinte példamutatóan viselkedett Bulgáriában vagy bármelyik szláv etnikumú országban, addig Budapesten és Berlinben zajlottak a legkegyetlenebb megerőszakolások, és hozzáteszi: az erőszaktevések leginkább egy-egy város (vagy – tegyük hozzá, éppen Polcz Elaine szövege alapján – terület) kitartó ellenállását követő „büntetés” részét képezték.²¹ Copelon – a délszláv háborúk elhíresült eseteit elemezve – ennél még tovább megy, és kijelenti, hogy „a nemi erőszak az etnikai tisztogatás taktikáinak egyik formája”, és ekként a nemi erőszak egyik speciális formája. Ugyanakkor azt hangsúlyozza, hogy „ha eltúlozzuk a genocidiális nemi erőszak speciális mivoltát, azzal elhomályosítjuk a »szokásos« nemi erőszak brutalitását”.²² Mindkét állítással egyet lehet érteni, hiszen a „szokásos” háborús nemi erőszak szerkezetében és kulturális

²⁰ Polcz Elaine: *Asszony a fronton. Egy fejezet életemből*. Budapest, Pont Kiadó, 1997.³ (1991) 13. Kiemelés tőlem – S. N.

²¹ Elisabeth Jane Wood: Variation in Sexual Violence during War. *Politics and Society*, 2006/3. (34.) 307–341. (309.)

²² Copelon: Surfacing Gender... 69.

tudattalanjában is az ellenséges nemzet vagy etnikum megsemmisítése áll, akár szimbolikus formában, akár konkrét, biológiai értelemben is, hiszen a nemi erőszak által a nőknek sokszor éppen reprodukzív funkciójuk – vagy éppen a saját szexualitásukhoz, testükhöz való lelki viszonyuk – sérülhet visszafordíthatatlanul (amire példa Polcz Elaine esete is). Tehát a genocidiális nemi erőszakot sokkal inkább a „szokásos” nemi erőszak még egy fokkal továbbvitt, még egy határt átlépő, de lényegileg azonos formájaként lehet felfogni.

A nők háborús helyzetben való megerőszakolásának szakirodalma tehát egyetérteni látszik abban, hogy háborúban az ellenséges ország vagy népcsoport asszonyai egyfajta atavisztikus szakrális – avagy inkább deszakralizáló – rítus áldozatai is egyben. Ezt a kulturális jelentést próbálja diszkurzív módon felülírni a kortárs büntetőjog, amely egyértelműen kriminológiai fogalomként, háborús bűnként kezeli ezeket az eseteket;²³ azaz a modernitás formalizált kategóriái által határozza meg az erőszakot és az áldozatot, ezáltal fogalmi, jogi, kulturális tudatossággal, egy újfajta diszkurzussal helyettesíti azokat a jelentéseket, amelyek ott rejtőznek kulturális tudattalanunkban. De az is tagadhatatlan, hogy nem lehet megérteni a nők ellen elkövetett háborús erőszakot anélkül, hogy számot vetnénk annak szakrális jelentésével, ha mégoly deszakralizált formában jelenik is meg az adott háborús körülmények között. Mint ahogy az is nyilvánvalónak tűnik, hogy nem lehet egyértelmű választóvonalat húzni aközött sem, hogy az adott nemi erőszak „egyszerűen” ösztönös cselekedet volt (és természetesen az sem menthető fel), vagy mélyen benne gyökerezik abban a kulturális tudattalanban, amelyik nemhogy megengedhetővé,

²³ A nők elleni háborús erőszak ezen értelmezése nemcsak a Hágai Nemzetközi Bíróság számtalan ítéletében jelenik meg, hanem interdiszciplináris kutatások és tanulmányok formájában is: 2015. február 11-én nyílt meg a London School of Economics új tanulmányi központja, a Nők, Béke és Biztonság Központ (Centre for Women, Peace and Security), mely a nők elleni erőszak megakadályozását, illetve az áldozatok túlélésének segítségét, valamint az elkövetők felelősségére vonását tűzi ki célul, elsősorban háborús konfliktusokban.
<http://www.lse.ac.uk/newsAndMedia/news/archives/2015/02/WPSCentre.aspx>.

hanem szinte kötelező rítussá teszi a nők megerősökölését bizonyos politikai-történelmi helyzetben. Ez pedig arra is rámutat, hogy a test – mind a női, mind a férfi test – egyúttal elválaszthatatlan része az adott korszak hatalmi és ideológiai szerkezetének: amit a test megtehet, és ami megtörténhet a testtel, az része az adott kultúra normatív szabályozási rendszerének, elválaszthatatlan tőle, mi több, a kultúra domináns hatalmi berendezkedésének következtében létrejövő diszkurzív gyakorlatok hozzák létre magát a testet, annak létmódját. A normatív szabályozás viszont nem pusztán a jogilag formalizált rendszereket jelenti, hanem az adott kultúra szocializációjának „rejtett tantervét” is, azaz a kimondatlan, de attól még a felszín alatt hatásosan működő attitűdök, természetesnek vett előfeltevések, magától értetődő, reflektálatlan berögződések rendszerét, amely sok esetben visszahat arra is, hogy a bűnelkövetés határát átlépő cselekedeteket milyen módon és szigorral bünteti a jogi rendszer, melyek azok, amelyekkel elnézőbb, és melyek azok, amelyeket a legszigorúbban szankcionál.

Annak, hogy a nemi erőszak – legyen bár háborús vagy „civil”, családon belüli vagy kívüli – olyan nehezen formalizálható jogi fogalmakkal, és hogy mind a mai napig igen nagy a látencia (azaz az esetek megfogalmazhatatlansága, elmondhatatlansága),²⁴ éppen a szocializáció rejtett tanterve az oka. A kriminológiai fogalmakkal is leírható áldozatban kialakul az az érzés, hogy maga is cinkos saját áldozattá válásában, az elkövető pedig nem érzi azt, hogy súlyos bűncselekményt követett volna el, ami sokszor tetten érhető a jogi érvelések retorikájában is.²⁵ A szocializáció rejtett tantervében

²⁴ „A magyar büntető törvénykönyv 2013-ig szinte középkori meghatározásokat alkalmazott a szexuális bűncselekményekkel kapcsolatban. A szabályozás azt tükrözte, hogy a jogalkotó igyekezett minél szűkebbre szabni a nemi erőszak elkövetőinek felelősségét. A régi beidegzódések pl. a nyomozási gyakorlatban a törvény-szöveg változása után is élnek, a jogalkalmazás ennek megfelelően szintén nem jeleskedik a nemi erőszak üldözésében: a nemi erőszakok mintegy 99%-a büntetlen marad Magyarországon.” Forrás: <http://nokjoga.hu/alapinformaciok/eroszak-fajtai/szexualis-eroszak>

²⁵ Az MTA Társadalmi Konfliktusok Kutató Központja által 1995-ben rendezett „Megosztott világ” című konferencián Morvai Krisztina elemzett két jogi esetet:

– meglátásom szerint – éppen az atavisztikus áldozatrítusok szerkezete és tartalma kísért bennünket a kulturális tudattalan révén. Emiatt nehéz megfogalmazni a kriminalisztikai és viktimológiai értelemben vett áldozatiságot, illetve ennek lehet a következménye az, hogy a nemierőszak-eseteknek ambivalens a társadalmi és jogi meg- és elítélése. A magyar nyelv ambivalenciája rá is segít a rituális és jogi-kriminológiai fogalomtartalmak elválaszthatatlanságára és eldönthetlenségére. Ne feledjük, hogy az áldozat szónak legalább két jelentésköre van a magyar nyelvben: a szakrális értelemben vett feláldozás mint cselekedet és maga a feláldozás tárgya, de ugyanakkor a profán, kriminológiai értelemben vett jelentés is, az áldozattá válás, a bűntény áldozata. Míg más nyelvekben többnyire két szó fejezi ki a két fogalmat,²⁶ a magyar szó kétértelműsége mintha éppen arra hívná fel a figyelmet, hogy a két fogalom összefügg, határaik elmosódnak, és minden szakrális áldozat, amennyiben élőlény integritásának, testének a megsértésével jár együtt, egy másfajta nézőpontból egyúttal viktimológiai értelemben vett áldozat is²⁷ – és fordítva is lehetséges: a viktimológiai értelemben vett áldozat sokszor azért válik azzá, mert valami kulturális előfeltevés szakrális áldozatként definiálja. Ezt a két jelentést többnyire elkülöníti a gondolkodás, Polcz Alaine megrázó és tabuk ellenében írt szövege azonban épp a fogalom két értelmé-

az egyik nemi erőszak volt, a másik esetben egy kisfiútól erőszakkal, de súlyos sérülések okozása nélkül elvették a horgászbótját. Morvai kimutatta, hogy az ítélet indoklásában retorikailag miképp jelennek meg a nemekre és a női szexualitásra vonatkozó kulturális elfogultságok, minek következtében a horgászbót elvétele súlyosabb testi sértésnek tételeződött, mint a nemi erőszak.

²⁶ Például: angol: victim – sacrifice; francia: victime – sacrifice, spanyol: víctima – sacrificio; kivétel többek között a német, amelyben mindkettő: Opfer.

²⁷ A rendszerszerű, szakrális áldozat és a világi alapon álló, kriminalisztikai értelemben vett áldozatfogalom határainak elmosódására és éles elkülönítésének fenntartatlanságára példa egy napi hír, mely szerint Egyiptomban börtönbüntetés vár azokra, akik felemelik szavukat a koránbeli-ábrahám törvények szellemében végrehajtott állatmészárlások ellen, amelyek – más szemszögből nézve – az állatok jogainak súlyos megsértéseként és értelmetlen vérengzésként is értelmezhetők. (http://hvg.hu/vilag/20150128_aldozati_allatok_miatt_sajnalkozott)

nek könnyű kettéválasztását kérdőjelezi meg a nők ellen elkövetett (háborús) nemi erőszak esetében. A szöveg emellett felszínre hozza a fogalmak tartalmának látens összefüggéseit is.

Polcz Alaine önéletrajzi szövegének van azonban egy másik, általánosabb tétje is: a nők elleni erőszak, kövessék azt el háborúban vagy a civil életben, legyen az a szó szoros értelmében vett nemi erőszak vagy sem, legyen az fizikai vagy egyéb, például verbális erőszak. A szöveg középpontjában valóban az az önéletrajzi vallomás áll, hogy mi történt a nőkkel a második világháború végnapjaiban, az alatt az időszak alatt, amíg a front – és a harcoló szovjet hadsereg – Magyarországon tartózkodott. A választ mindenki tudja: a nők tömeges megerőszakolása. Polcz Alaine szövege azonban a szövegszerkezet szintjén is, de tematikusan is továbblép, részben az áldozatfogalmak, részben pedig a nők elleni háborús és civil erőszak összefüggéseire világít rá. A narratívának keretes szerkezete van abban az értelemben, hogy a front átvonulása előtt kezdődik, és a front átvonulása után végződik. A cselekmény kezdete és lezárása a „normális”, civil világban játszódik, s ekként azt a hatást is keltheti, hogy a háború – és mindaz, ami a háborúban a nőkkel történik – az annak az „ex lex” állapotnak tulajdonítható, amelyet a háború mint speciális tér és idő jelent. A szöveg cselekményének kerete azonban épp arra ébreszti rá az olvasót, hogy a háborús körülmények között megjelenő erőszak kevésbé látható formában ugyan, de jelen van a civil életben, a „normalitás” körülményei között is. Ezért nem értek egyet Louise O. Vasvárival, aki csak a háborús részekkel kapcsolatban állítja azt, hogy Polcz Alaine „[i]tt vezeti be először a test egy új diskurzusát is, amikor leírja, hogyan erőszakolták meg a háborúban az orosz katonák, és hogy milyen további testi szenvedésekben volt része”.²⁸ Épp ellenkezőleg, az én értelmezésemben a szövegnek – a háborús nemi erőszakot illető hallgatás megtörésén túl – az az egyik legnagyobb újdonsága, hogy sokszoros párhuzamot von a háborús erőszaktetelek²⁹ és a mindennapok között; illetve a

²⁸ Vasvári: A töredezett... 3.

²⁹ A diegesis szintjén ugyan csak az orosz katonákról van szó, azonban a háborús nemi erőszak általános jelenség. Maga az önéletrajzi narrátor is reflektál erre, ami-

háborús nemi erőszak teszi láthatóvá benne a mindennapi, és mint látni fogjuk, kulturálisan kódolt és jóváhagyott erőszakot is.

Az *Asszony a fronton* – és az, ahogy az önéletrajzi elbeszélő áldozattá válása és azt követő traumája a szövegben metaforák révén megjelenik – szinte mintapéldája az áldozatiság Giesen által leírt fogalmának, rámutat annak „hallgatolagos előfeltevéseken nyugvó kulturális alapjai[ra]”,³⁰ valamint leírja a háborús nemi erőszak áldozatának stigmatizálódási folyamatát, kirekesztettségét. Az önéletrajzi elbeszélővel megtörténik az, amit elképzelhetetlennek tart: brutális, sokszoros, olykor tömeges vagy egy pincényi szemtanú jelenlétében³¹ történő megerőszakolásnak lesz áldozata, és ennek következtében még azt is megérti, miképp történhet meg akár az is, hogy ilyenkor eltörik a nők gerince.³² Fizikai értelemben ír róla, azonban a kifejezésnek elvont értelme is van, hiszen olykor kétségbeesésében – azért, hogy másokat is megmentsen az éhezéstől, vagy azért, hogy minimális komfortot biztosítson annak, aki akkor leginkább számít: Mamikának –, akár önként is felajánlja magát, testét tejért, egy matracért³³ vagy egy fél disznóért. Utóbbit aztán nem kapja meg, de ettől igazából jobban is érzi magát. „Megkönnyebbültem”³⁴ – írja, hiszen ezáltal kiírhatja magát abból, amit mások prostitúciónak látnak:

kor már sejti, mi vár a nőkre: „Egyszerre feltárult az az iszonyat, ami körülöttünk van. [...] Lehet, hogy János tudta, csak nem mondta? Ő valamit sejtetett. A magyar katonák se viselkedhettek sokkal tisztességesebben az orosz falvakban. Csak nem voltak ennyire vadak. Itt Kelet tört be Nyugatra.” Polcz: *Asszony a fronton*. 110. A szovjet hadsereg által Magyarországon elkövetett nemi erőszakok számát 50 000 és 200 000 közé teszik (Pető Andrea: Átvonuló hadsereg, maradandó trauma: Az 1945-ös budapesti nemi erőszak esetek emlékezete. *Történelmi Szemle*, 1999/1–2. [41.] 85–108.); a második világháborúban az amerikai hadsereg által a volt NSZK területén elkövetett nemi erőszakok számát pedig 190 000-re becsüli egy friss kutatás. (<http://mult-kor.hu/hany-nemet-not-eroszakoltak-meg-az-amerikaiak-20150306?utm>)

³⁰ Giesen: *Triumph and Trauma*. 46.

³¹ Polcz: *Asszony a fronton*. 133.

³² Polcz: *Asszony a fronton*. 116.

³³ Polcz: *Asszony a fronton*. 125.

³⁴ Polcz: *Asszony a fronton*. 143.

Mentem a folyosón, szembejött az a szakácsnő, aki a kórházban is szakácsnő volt, most itt főzött. Nézett rám, a kórház »üdvöskéjére«. Lefeküdtem, pedig nem vertek, nem ütöttek – látszott a szakácsnő pillantásán, mit gondol. Kurva vagyok. Tulajdonképpen a szó szoros értelmében az voltam. Kurva az, aki lefekszik pénzért vagy valamilyen juttatásért. Kurva, aki tudatosan a testével szerez meg valamit. Tejet vagy matracot.³⁵

A „kurvává” válás folyamata azonban csak következmény: annak a folyamánya, hogy előtte már sokszorosan „megtörték a gerincét”, és annak is betudható, hogy ezek között a viszonyok között semmi más eszköze nincs, csakis a saját teste, amelynek – mint ahogy a testek találkozásának is – ebben a cserekereskedelemben különös jelentései vannak. Mihelyt valamelyik orosz katona nem kizárólag nyílt erőszakkal közeledik hozzá, az megbontja azt a rendszert, amelyik itt normaként működik: „Elég gyöngéd és kedves volt. Ez kínosabban érintett, mint amikor alku nélkül megerőszakoltak.”³⁶ A norma az erőszak, amelynek következtében Polcz Elaine egyszer az eszméletét is elveszítette, és így írja le, mit érzett, amikor magához tért:

Az egyik orosz volt rajtam. Hallottam, hogy a mennyezetről egy női hang csapott le: anyu, anyuka! – kiabálta. Aztán rájöttem, hogy az én hangom az, én kiabálok.

Mikor rájöttem, abbahagytam, csendesen, mozdulatlanul feküdtem. A tudatommal nem tért vissza a testérzéklésem, mintha megdermedtem vagy kihültem volna. Az ablaktalan fűtetlen szobában, meztelen alsótesttel fázhattam is. Nem tudom, még hány orosz ment át rajtam azután, ahogy azt sem, hogy azelőtt mennyi. Mikor hajnalodott, ott hagytak. Fölkeltem, nagyon nehezen tudtam mozogni. Fájt a fejem, az egész testem. Erősen véreztem. Nem azt éreztem, hogy megerőszakoltak, hanem azt, hogy testileg bántalmaztak. Ennek semmi köze nem volt az öleléshez, a szexushoz. Semmihez sem volt köze. Egyszerűen – most jövök rá, ahogy írom, hogy a szó pontos: – erő-szak. Az volt.³⁷

³⁵ Polcz: *Asszony a fronton*. 143.

³⁶ Polcz: *Asszony a fronton*. 143.

³⁷ Polcz: *Asszony a fronton*. 114–115.

Ez az idézet a testi tapasztalat tudatosítása révén világosan megfogalmazza, hogy a nemi erőszak egyértelműen hatalmi aktus, célja pedig a megerőszakolt test birtokba vétele, megsértése, abúza azáltal, hogy ismételt és agresszív módon szó szerint behatol a testbe, kisajátítja annak legintimebb belsejét is, miközben semmi köze a szexualitáshoz. Ez a testi tapasztalat azonban egyértelműen részévé válik annak a Möbius-szalagnak, amellyel Elizabeth Grosz jellemzi a test és az elme viszonyát, hiszen a sokszoros megerőszakolásnak a következménye az, hogy megváltozik a testnek és a szubjektumnak az egymáshoz való viszonya: ezért jöhet el az a pont, amikor tejért, matracért vagy egy fél disznóért akár „oda is adja magát” valakinek. A test roncsoltsága és a szubjektumhoz való viszonyában Möbius-szalagként való viselkedése miatt maga a szubjektum is roncsolttá válik, illetve az elme maga is másképp tapasztalja meg ezt a roncsolt testet: a test ekkor már nem része az „én”-nek.

A fenti idézet ennek a folyamatnak mutatja az egyik változatát: az erőszak következtében beálló eszméletvesztést, öntudatvesztést. Igen beszédes szavak ezek is, és kettős értelmükben szintén alátámasztják a test és az elme Grosz által leírt összefüggéseit, hiszen bár egy fizikai, fiziológiai jelenséget írnak le, arról a test és az elme közötti törésről szólnak, amelynek következtében megszűnik nemcsak a test tudata, hanem – épp a test és az elme összefüggései révén – maga az öntudat, az öntudatosság is. A roncsolt test elkerülhetetlenül roncsolja az öntudatot, az önbizalmat, és lehetetlenné teszi a szubjektum teljességét (ha mégoly elképzelt is az). Ahhoz, hogy az elme, a tudat meg tudjon birkózni a megerőszakolt test tapasztalataival, a test minden funkcióját (beleértve az ösztönös segítségért kiáltást is) el kell távolítani a tudattól, az elmétől: mintha nem is „ő” lenne az, mintha nem is „vele” történne mindez, mintha a megtört test nem is „hozzá” tartozna: „nem tért vissza a testérzéklésem, mintha megdermedtem vagy kihültem volna.”³⁸ Ez az eltávolítás, az abuzált testnek a tudat által szinte tetszhalottá alakítása azonban nem lehet megoldás, amennyiben

³⁸ Polcz: *Asszony a fronton*. 114.

feltételezzük, hogy a test a szubjektum egyik *locusa*, integráns része. A testérzet megszűnése, a test tapasztalatának a tudatból való kizárása a traumatikus tapasztalat feldolgozhatatlanságának a jele. Nem véletlen, hogy a veszteség meggyászolhatatlanságának folyamatát az „encryptment”, a kriptába zárás fogalmával írja le Nicolas Abraham és Maria Torok (avagy Ábrahám Miklós és Török Mária), akiknek pszichoanalitikai elmélete – szintén nem véletlenül – alkalmas arra, hogy feltárja és érthetővé tegye a második világháborús traumákat, elsősorban a holokauszthoz kapcsolódókat és azok transzgenerációs jellegét. Az általuk az „inkorporáció” fogalommal leírt pszichikai jelenség ugyanis a freudi értelemben vett gyász munka sikertelenségét, olykor egyenes megtagadását jelzi. Ennek során a szubjektum eltemeti ugyan magába a traumát, de nem dolgozza fel, ami ennek következtében egyrészt halott zárványként létezik tovább, amelyhez nincsen hozzáférése a szubjektumnak (és ez megidézi a „kriptikus” szó jelentését is: dekódolhatatlan, értelmezhetetlen), másrészt pedig emléke kísérti a szubjektumot, de anélkül, hogy az hajlandó lenne tudomást venni róla.³⁹

Polcz szövegének a metaforái, a dermedtség, a kihűlés, és az, hogy nincs kapcsolat a traumatizált test és a tudat között, éppen ezt a halottság-tapasztalatot idézik meg. Nincs kapcsolat a test és a tudat között, a test pedig idegenné, élettelené válik. Ez a pszichikai tapasztalat évezredek óta kísérti kultúránkat: a görög mitológia számtalan megerőszakolás- (vagy majdnem-megerőszakolás-) történetet tartalmaz, amelyek egy részét a magyar nyelv eufemisztikusan többnyire „elrablásnak” nevezi (Európa elrablása). Ezekben a történetekben a megerőszakolt vagy erőszak elől menekülő nő sokszor állattá (Philoméla csalogánnyá) vagy növénné (Szürinx náddá, Daphné babérfává) vagy valami más természeti jelenséggé változik át (mint Arethusza nimfa, akiből először felhő, majd forrás lesz Artemisz segítségével, de még így sem tud elmenekülni üldözőjétől, Alpheiosz folyamistentől, aki utoléri a forrást és egyesül vele). Daphné átváltozás-történetét elemezve

Bényei Tamás arra hívja fel a figyelmet, hogy „a metamorfózis a fizikai kínokkal járó csonkítás vagy szétszaggatás helyett azzal kínozza a lelket, hogy megőrzi, de elváltoztatja a test képét”, és a testképváltozás épp azoktól a tulajdonságaitól fosztja meg Daphnét, amelyeket a sajátjának érzett: gyorsaságától, könnyűségétől, a mozgástól: „merev lett máris a teste” – idézi Ovidiust. Ráadásul új identitása üldözőjéhez rendeli őt is, hiszen – folytatja a gondolatmenetet Bényei Tamás –

Daphne nem egyszerűen fává változik át, hanem Apollo fájává – és fontos mozzanat, hogy a babérfa nem létezett eddig. [...] s itt tárul fel az átváltozás kettős természete: a metamorfózis elszenvetője egyrészt ember-voltát és egyéni életvilágát elvesztve belesüllyed a tiszta biológikumba (tulajdonneve egy fajt jelölő köznévvé válik), másrészt viszont jellé, jelentéssé változik – ez a jelentés azonban az ő számára nem egyszerűen hozzáférhetetlen, de még csak nem is valami olyasmi, amit saját jelentéseként felismerhetne.⁴⁰

Daphné metamorfózistörténete metaforikusan ugyan, de éppen azt az elidegenedési folyamatot meséli el, amely megfelel a modern kori megerőszakolás-történetek pszichikai következményeinek is: a testkép- és testérzet-vesztésnek, annak, hogy mindaz, amit a megdermedt, (Daphné esetében szó szerint) kérgessé vált test magában rejt, nem értelmezhető, nem hozzáférhető a szubjektum számára. Identitását pedig oly mértékben elveszíti, hogy csakis az erőszaktevő (vagy erőszakot megkísérlő) számára van jelentése és identitása – ami a bántalmazott nők közös tapasztalata.

A görög mitológia Polcz Elaine történetének egy másik elemére is rávilágít: a megerőszakolt nők kiközösítésére és az amögött meghúzódó hallgatóságos előfeltevésekre. Sokszor és rituálisan erőszakolták meg: nem az orosz katonák egyéni ösztönaktusai voltak ezek, hanem a maguk brutalitásában is részei voltak a haditaktikának: „azt tapasztaltuk, vagy tapasztalni véltük, hogy minden nagyobb harc vagy visszafoglalás

³⁹ Nicolas Abraham – Maria Torok: *The Lost Object: Me. SubStance*, 1984/2. (13.) 3–18.

⁴⁰ Bényei Tamás: *Más alakban. A metamorfózis lehetséges poétikai és politikái*. Pécs, Pannónia Könyvek, 2013. 34., 50., 51.

után három nap szabad rablás járt. Szabad rablás és szabad erőszakolás. Utána tilos volt, állítólag főbe lőtték azt, akire rá lehetett bizonyítani, hogy megerőszakolt egy nőt.⁴¹ A megerőszakolások tehát a hatalmi kontroll részét képezték, be voltak építve a területhódítás szerkezetébe, ugyanakkor a megerőszakoltak önképébe is beszennyezettséggént épült be, és a környezet is szennyként tekintett a „megbecstelenített” nőkre és kítaszította őket. Nem véletlen, hogy még a front előtti időszakban ez a félelem járja át az önéletrajz elbeszélte énjét: „Nem az éhezéstől féltem, hanem a piszoktól. (No, aztán megkaptam!)”⁴² A piszok értelmezhető konkrét fizikai szennyeződésként, még a szöveg későbbi passzusában is: „Mindnyájan véreztünk és nem tudtunk tisztálkodni. Titokban a hóban próbáltunk megmosakodni”,⁴³ azonban – épp a női biológiai ciklussal összefonódó, és a kultúra által gusztustalannak tartott – vér formájában túlmutat a fizikai piszkon, szennyen, és metafizikai szennyeződésként, beszennyezettséggént is működik a szövegben. Nem más ez, mint a szubjektum és a kultúra határait kijelölő *abjekt*nek a fogalma, amelyet Julia Kristeva értelmezésében úgy tagad meg a szubjektum és a kultúra, és veti ki saját maga szimbolikus határain túlra egyfajta liminális térbe, hogy nem tudja teljesen megtagadni az *abjekt*ként funkcionáló jelenségeket. Ezek tabuvá válnak, és éppen tabu mivoltuk járul hozzá, hogy akár a szubjektum, akár a kultúra éppen az *abjekt* nem-én tulajdonságára alapozva jelölhesse ki saját határait. A Kristeva által *abjekt*ként azonosított jelenségek sorában kiemelt szerepük van a testnedveknek, az ürüléknek, illetve a (menstruációs) vérnek.⁴⁴

Ebből a perspektívából olvasva átértelmeződik a piszoktól való félelem, mint ahogy a vértől való megtisztulás vissza-visszatérő vágya és annak lehetetlensége is. És bár télen bizonyára hó helyettesíthette a vizet, a hó asszociációi előhívják egy sor kulturális tartalmat, melyek

éppen a „mocskos” vér ellenpontját képezik: a tisztaságot, a szüzességet, az ártatlanságot. A hóban való mosakodással a nők tehát mintha épp arra tennének kísérletet, hogy lemossák magukról nemcsak a fizikai szennyet, hanem a kulturálisan a testükre íródott szennyeződést is. Az azonban lemoshatatlan, így a beszennyezett, megerőszakolt, Giesen fogalmával, deszakralizált testeknek a kirekesztés, ismét Giesenre visszautalva, az erkölcsi közösségek perifériájára sodródás a sorsuk. Ahogy a szubjektum számára *abjekt*té, tabuvá, érinthetetlenné válnak bizonyos testi folyamatok, ugyanúgy a közösség is kiveti saját testéből azokat, akik a saját meghatározása szerint *abjekt*té váltak. A kirekesztettség tudata kísérti Polcz Alaine történetét is: „Azon az éjszakán, amikor kiszöktem a parókiáról, nem fogadott be senki, aztán jóval később egy kicsi magyar városban az utcára szorultam – hiába könyörögtem, hogy csak a pincébe engedjenek be, vagy csak az előszobában egy székre, vagy a pajtába – nem, és nem.”⁴⁵ Szinte ugyanez a minta ismétlődik meg egy másik esetben is:

Menekültem. Senki se akart befogadni. Félték; fiatal, tizenkilenc éves nő voltam, tudták, hogy sokszor elhurcoltak. Félték befogadni, hogy utánam jönnek az oroszok.

Akkor könyörögtem, hogy az istállóba engedjenek be, engedjék meg, hogy a marhák mellé húzódjak. Nem, nem. A pincébe engedjenek be. Nem. Megígértem, megesküdttem, hogy azt fogom hazudni, csak beosontam, mikor senkit sem láttam.

A kapun se akart beengedni senki, az orvos se, Jánosnak az a néhány ismerőse se, akiről tudtam.⁴⁶

Az elutasítás és kirekesztés irracionális elemekkel telítődik: semmi nem indokolja, még az sem, hogy ha őt már megerőszakolták néhány-szor, akkor további megerőszakolásokat fog vonzani; hiszen ezeknek az eseteknek nem ez volt a belső logikája. Az egyetlen felfedezhető elem a „tisztá” közösség határainak a meghúzása, még az olyan humanus gesztusok megtagadásának árán is, mint az orvosi vagy baráti

⁴¹ Polcz: *Asszony a fronton*. 138.

⁴² Polcz: *Asszony a fronton*. 52.

⁴³ Polcz: *Asszony a fronton*. 119.

⁴⁴ Julia Kristeva: *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York, Columbia University Press, 1982. 56–89. A fejezet és annak címe a fizikai szennynek az *abjekt* szennyeződéssé válását írja le: *From Filth to Defilement*.

⁴⁵ Polcz: *Asszony a fronton*. 133–134.

⁴⁶ Polcz: *Asszony a fronton*. 121.

segítségnyújtás. Az énhatárok meghúzásának irracionális – de épp ettől identitásképző – elemei fedezhetők fel abban is, ahogy elkülönítik az embert és az állatot, mintha éppen az emberből előbújó állattal – vagy fordítva, mintha az állatokban meglévő sokszor humánusabb vonásokkal – nem akarnának szembesülni. Polcz Elaine leghűségesebb társa egy kutya volt, azonban az „óvóhelyre kutyát nem volt szabad levinni. Hogy miért? Tűzben megvadulhat, haraphat, vagy a fertőzés? Milyen fertőzéstől félhettünk mi akkor?”⁴⁷ A kutyát mint az ember Másikját – az elbeszélő és egyúttal reflektáló én feltételezése szerint – épp azzal a tulajdonsággal ruházza fel a kirekesztő közösség, mint amely miatt őt is kirekesztik: a szennyből eredő fertőzéssel, amelytől való félelem rendszerszerűen kísérti a zárt, identitásukat féltő közösségeket. Egyetlen csoport fogadja be, a közösségen kívül rekedteké: „Azt kérdezték: honnan jött? [...] a plébániáról. Erre néma csönd vett körül – úgy látszik, tudtak az ott történetekről –, de nem tettek ki. Itt mindenki menekült volt.”⁴⁸

A kirekesztés egyúttal stigma is, megbélyegzés, és hatása legalább olyan tartós, mint a fizikai erőszaké. Erről tanúskodik a szöveg: „Félek, ha idegen városban egyedül vagyok éjszaka az utcán. Félnének attól is, hogy megtámadnak, hiszen megtörténhet békében, Budapesten is. De inkább a kirekesztettségtől félek.”⁴⁹ És erről tanúskodik – ismét – a görög mitológia is: Ió és Kallisztó történetében a megerőszkolást – és Kallisztó esetében a teherbe esést – követő átváltozás és kirekesztés hasonló szerkezetű. Egyikük sem ismeri fel magát abban a testben, amellyé átváltoznak (Kallisztó medvévé, majd az égen Nagymedvévé, Ió tehénné), és mindketten száműzetnek: „az átalakult Io zavaró, határsértő elem a világban, olyan kívüliség, amelynek a világon belüli létezése további rémségekhez [...] vezet.”⁵⁰ Kallisztó medvévé változásában pedig (a kiűzetés első fázisaként) Bényei Tamás érvelése szerint „Callisto ormótlansága, »testsége« ölt látható

formát”, ami „az emberi alak hiányát, az alaktalanságot jelenti, azt, hogy Callisto nem tartozik a szimbolikus rendhez, a megszólítható és felismerhető lények körébe”. Bényei később hozzáteszi, hogy „a metamorfózis tétje és megértésének legtagabb horizontja antropológiai és politikai természetű”,⁵¹ mint ahogy – teszem hozzá – a modern kori megerőszkolás- és kirekesztés-narratívák és azoknak a szubjektumra ható következményei is. És mivel a görög mitológiák átváltozás-narratíváiban valamelyik isten – legtöbbször Zeusz avagy Jupiter, azaz a főisten – vindikálja magának a jogot az erőszakra (ha mégoly eufemisztikusan vagy metaforikusan fogalmazzuk is meg), az erőszak – a nő, a női test elleni erőszak – rendszerszerű eleme lesz az erre épülő kultúrák működésének, miközben egyúttal az erről szóló történetek elmondhatatlanná válnak.

Nemcsak az atrocitásokon kívül állók számára elmondhatatlanok ezek a tapasztalatok, hanem azok számára is, akik megélték őket. Egy „krumplihamozás” utáni helyzetről ír így a szöveg: „Valahogy előkerültem. Mami rám nézett. Azt hiszem, pontosan tudta, hogy mi történt, de nem beszéltünk róla.”⁵² „Mami” azonban legalább egy pillantásra (pillanatra) felismeri és elismeri azt, ami történt. Ezt a tapasztalatot azonban nem lehet visszavinni abba a világba, amely nem élte meg közvetlenül az erőszakot és áldozattá válást. A front elvonulása után, az önéletrajzi elbeszélő Budapestre menve teljes idegenséggként éli meg a viszonylagos normalitást:

A betegséget, ami miatt aztán sohase szülhettem, már magamban hurocoltam, és nem tudtam, hogy van-e szifiliszem vagy nincs? Gyanakodtam, hogy erősen fertőzhetek, és nem kívántam senkit megfertőzni. Ültünk az asztalnál, a kis kolbászt, amit eddig rejtegettem, nem is vettem elő. Itt nevetségesnek tűnt. Nyelv volt paradicsomszósszal. Ámultan néztem és csendesen ettem.

Mondták, hogy az oroszok erőszakoskodtak a nőkkel. – Nálatok is? – kérdezte anyám. – Igen – mondtam –, nálunk is. – De téged nem vittek el? – kérdezte anyám. – De igen, mindenkit – mondtam, és et-

⁴⁷ Polcz: *Asszony a fronton*. 124.

⁴⁸ Polcz: *Asszony a fronton*. 122.

⁴⁹ Polcz: *Asszony a fronton*. 134.

⁵⁰ Bényei: *Más alakban...* 146.

⁵¹ Bényei: *Más alakban...* 136.

⁵² Polcz: *Asszony a fronton*. 112.

tem tovább. Anyám kicsit rám nézett, és azt mondta csodálkozva: de miért hagytad magad? – Mert ütöttek, mondtam, és ettem tovább. Az egész kérdést nem éreztem sem fontosnak, sem érdekesnek.

Erre valaki könnyedén és tréfásan kérdezte: sokan? – Nem tudtam megszámolni – mondtam, és ettem tovább. – És képzeld el, tetű is volt a pincében – mondta anyám. – Nálunk is – mondtam én. – Te csak nem lettél tetves? – kérdezte anyám. – De igen – feleltem én. – Hajtetűtök volt? – kérdezte anyám. – Mindenféle – mondtam én, és ettem tovább. Aztán más dolgokról beszélgettünk.

Anyám vacsora után félrehívott, és mondta: kislányom, ilyen csúnya vicceket ne csinálj, még elhiszik!

Ránéztem: anyukám ez igaz! – Anyám sírni kezdett és megölelt. Akkor azt mondtam: Anyukám, mondtam, hogy mindenkit elvittek, hogy minden nőt megerőszakoltak! Azt mondtátok, itt is elvitték a nőket. – Igen, de csak azokat, akik kurvák. És te nem vagy olyan – mondta anyám. Aztán rám borult és könnyögött: kislányom, mondd, hogy nem igaz! – Jó – mondtam –, nem igaz, csak úgy vittek el, betegeket ápolni.⁵³

Az idézetből kiviláglik a kétféle, pszichikai és kulturális térnek a találkozása és az összeférhetetlensége, egymás kizáró logikája. Az önéletrajzi elbeszélő olyan fogalmakkal azonosítja önmagát (fertőzés: nemi betegség és különféle tetvek, megerőszakolás), amelyekre a normalitás világa szinte szent borzadályal tekint. Rákérdeznek, de nem akarják tudni, és főleg nem akarják befogadni az étkezőasztalnál, a kultúra (rendes és rendesen elkészített étel, nem pedig a rejtegetett kis kolbászdarab) körülményei között, hiszen amiről beszél, amivé abban a pillanatban válik, az éppen a kristevai *abjekt* fogalmának felel meg; ami ebben az esetben a beszennyezett, szexuálisan mocskos nő archetipikus alakjában, a kurvában testesül meg.

Az anya attitűdje ebből a szempontból különösen érdekes, mert az anya nemcsak a háborút követő időszak elbeszélésében jelenik meg, hanem a szöveg elején, az esküvő leírásakor is. Az esküvő, a nászéjszaka nyilvánvalóan beavatási rítus, bevezetés a (hetero)szexu-

alításba, a női és a férfi testek találkozásába. Az anya kétértelműen viszonyul a lányához ebben a kritikus pillanatban. Mint az elbeszélő felidézi: „Anyám rábízott [a férjemre], kérte, hogy vigyázzon rám, azzal elmentünk. Csak évek múlva tudtam meg, hogy Anyám elkezdett sírni, nem tudta abbahagyni, rosszul lett, és nem ment többet vissza a vendégekhez.”⁵⁴ Ez a jelenet azt sejteti, hogy az anya – a szexualitásba már beavatott tudásával – tudatában van a lánya számára legrosszabb forgatókönyveknek, annak, hogy mi történhet. Ugyanakkor azonban ő maga is hozzájárul ahhoz, hogy a lánya beíródjon abba a kulturális és lelki ökonómiába, ahol nem fogalmazhatja meg vágyait, ahol a női szexualitás csakis elfojtott lehet. Ha elfogadjuk, hogy a kulturális szimbolizációban az evés és a nemi vágy szorosan összefüggenek, akkor igen beszédes az esküvői lakoma kimondatlan – hallgatólagos előfeltevéseken nyugvó – rendje, amelyet ebben az esetben ki is mondanak azok, akik nőként paradox, de egyáltalán nem rendkívüli módon fenntartják ezt a rendet, többek között az anya is:

Minden tálat először hozzám hoznak, teszek az »uram« tányérjára, aztán a magaméra. [...] Erzs, a székely cselédünk [...] kipirulva odasúgta, mikor magamnak vettem: »Kevesebbet tessék venni!« Aztán dühösebben: »A nagyságos asszony is azt mondja, ne tessék annyit enni.« Csak a vacsora vége felé értettem meg, hogy nekem nem illik sokat enni. Nagy kár, hogy soha nem kérdeztem meg tőlük, miért.⁵⁵

Az anya tehát sokszorosan cinkosa a szimbolikus, a női testet a férfiközpontú kultúrába beíró rendnek, hisz láthatóan saját tapasztalata, testérzete, tudása ellenére ő maga is hozzájárul ahhoz, hogy a lánya és lánya vágyai a kultúra, a hatalmi struktúrák által elfogadott korlátok közé legyen szorítva: hogy ne „ehessen” annyit, amennyit szeretne.

A nászéjszaka megfelel ennek a szimbolikus-rituális előkészítésnek. Hiába óvja őket a násznagy („első éjjel nem szabad semmit csinálni,

⁵⁴ Polcz: *Asszony a fronton*. 9.

⁵⁵ Polcz: *Asszony a fronton*. 8.

⁵³ Polcz: *Asszony a fronton*. 162–163.

olyan fáradtak lesztek, gyerekek, ne rontsátok el”⁵⁶), mégis „elhálják” a házasságot, mégpedig oly módon, amelyben a női vágy nyilvánvalóan nem jelenhet meg:

Egyszerűen nincsen emlékem az első éjszakáról. (Ha hiszünk Freudban, volt rá okom, hogy elfelejtettem.) [...] Tudhatod, hogy ma már semmi gátlás nincs bennem a szexualitással kapcsolatban. Elmondhatnám orvosi vagy pszichológiai szaknyelven, esetleg gúnyosan vagy frivolan, vagy röhögve, hogy mi történt, de hát nincsen semmi mondanivalóm. Fájt. Napokig fájt még ülni is. Álmos voltam és fáradt. Reggel csodálkoztam, hogy nem találtam ki előre, hogy a nőnek szét kell vetni a lábát. Most már tudom, hogy nem »kell«, csak szokás, de akkor azt hittem, hogy amit az éjjel megtanultam, az úgy van, és nem is lehet másként.⁵⁷

Ez a civil tapasztalat – és annak lelki fel(nem)dolgozása – párhuzamban áll azzal, ami majd a háborús megerőszakolásokat jellemzi: a tapasztalathoz való hozzáférés teljes hiányával, a tapasztalat elfojtásával, „kriptába zárásával” és a fájdalommal, aminek a szempontjából az idézet utolsó mondata elvont jelentésben is értelmezhető, hiszen az azon az éjszakán szó szerint húsba vágóan bevésett tudás törvénynek tűnik, és sokáig akként is működik ebben a narratívában. Nemcsak a nászéjszakának, hanem a nászútnak is hasonló a szerkezete és az emlékezete:

Külön háló és nappali. Más emlékem nincsen. [...] Ide-odamentünk a városban. Néha egyedül hagyott. Azt mondra, tárgyalása van. Ezt természetesnek találtam, noha nászúton voltunk. Csavarogtam a Duna-parton vagy aludtam. Mindig aludni szerettem volna, kimondhatatlanul fáradt és álmos voltam. Ebből gondolom, hogy éjjel sokat lehattünk együtt, na és persze a szüntelen légiriadók.⁵⁸

⁵⁶ Polcz: *Asszony a fronton*. 7–8.

⁵⁷ Polcz: *Asszony a fronton*. 10.

⁵⁸ Polcz: *Asszony a fronton*. 12.

Ebben a történetben a női vágy nem artikulálódhat, nem kaphat hangot, így a szubjektum végletes regresszióba és depresszióba: alvásba menekül.

Nem a szexualitás, a testi tapasztalat az egyetlen terület, ahol a férj, János roncsolja az önéletrajzi én szubjektumát. A házastársi kapcsolatot leíró aránylag rövid rész tele van az abúzus különféle formáival, melyek mindegyike arra irányul, hogy a nő, a feleség tagadja meg vágyait és teljesen rendelve alá magát a férje akaratának, kontrolljának, ne legyen semmiféle önálló, a férj élete által le nem fedett tere, amelyben közvetett vagy közvetlen módon megfogalmazhatná saját szubjektumát. Csupa megtagadásról szólnak a férj és a feleség hatalmi szempontból aszimmetrikus kommunikációi. Amikor a feleség beköltözik a férj lakásába, a férj nem engedi, hogy a feleség magával vigye a neki oly fontos macskát, mint ahogy azt sem engedi, hogy – bár az leghőbb vágya – a feleség egyetemre járjon. Helyette „[a]rra kért, hogy tanuljak gépelni, hogy a kéziratait le tudjam tisztázni. [...] Tanultam gépelni, de nagyon utáltam a gépelést, mindig valami nyomasztó szorongás fogott el, miközben skáláztam tíz ujjal, vakon”.⁵⁹ A gépelés szimbolikus tevékenység, amelyben aszimmetrikusak a viszonyok: aki diktál, az mondja meg, mit kell csinálni, mit kell írni, ő az ágens és sokszor az alkotó, míg az, aki gépel, mindennek engedelmeskedik, alávetett szubjektumpozícióban van, és megfosztatik alkotó és ágens mivoltától. Nem véletlen tehát, hogy az önéletrajz elbeszélte énje ennyire zsigeri módon tiltakozik a neki szánt gépelés ellen, hiszen az a férj és feleség közötti interszubjektív – és egyúttal hatalmi – viszonyokat képezi le.⁶⁰

⁵⁹ Polcz: *Asszony a fronton*. 9.

⁶⁰ A lényegileg hasonló gyorsírásnak ugyanez a szimbolikája jelenik meg Sylvia Plath *Az üvegóra* című – szintén önéletrajzi ihletésű – kultikus regényében, ahol Esther Greenwoodot anyja biztatja arra, tanuljon meg gyorsírni, mert akkor majd „[v]ersengenek érte a nagy jövő előtt álló fiatalember, és egyik izgalmas levelet a másik után diktálják neki”. Az anya, bár maga is főiskolát végzett, teljesen alárendelte magát férje hivatásának, amit a gyorsírásról való elképzelése híven kifejez, Esther azonban másképp képzelte el az életét, és így érvel: „Csak az volt a baj, hogy engem semmilyen formában sem csábított a gondolat, hogy férfiakat kelljen kiszolgálnom. Én a *magam* izgalmasabbnál izgalmasabb leveleit akartam diktálni.”

A férj ezen túl is mindent megtesz azért, hogy a legmeghatározóbb pillanatokban olyat tegyen vagy mondjon, ami lerombolja a feleség önbizalmát. A nászútra indulva, amikor találkoznak az állomáson, nincs meglepődve a nő látványával: „Haragudott a hajamért, a bőrröndökért, és még valami másért is, amire már nem emlékszem.”⁶¹ Budapesten pedig, ahol nászútjukat töltik, és ahol a feleség belép az értelmiségi-társasági életbe, a férj szintén a feleség önképére, testére, megjelenésére utaló, megalázó megjegyzésekkel teszi a „helyére” – írja bele a groteszk testiség kizárólagos diszkurzusába – az éppen kibontakozó, mások által is észrevett nőt: „Pesten a könyvsátorban nagy élet volt. Erősen favorizáltak. [...] Nem tudom, János hogy vette a sikereimet. Egyszer hűvösen és gúnyosan rám szólt: »Igazítsa meg a kalapját, olyan, mint egy bohóc!« Ez órákra elrontotta a jókedvemet.”⁶² A férj még a látszatát sem tartja fenn annak sem, hogy ő a feleség támasza: egyszer, amikor a szöveg „én”-je begurul a parádés lovak közé, de szerencsére azok nem taposnak rá, a következő pillanatban

János a csizmás lábával rám lépett. Dühösen káromkodva szedett fel a földről: »Tisztára megbolondult, hogy lehet valaki ilyen ügyetlen?« Nem vigasztalt, még csak meg sem kérdezte, nem rúgtak-e meg a lovak. [...] A bosszúságon kívül semmiféle érzelmnek nem adta jelét. [...] Beszélgetni akkor már hetek óta nem beszélgetett velem.⁶³

A következőket és a férj által rendszerszerűen alkalmazott verbális abúzus – a fizikai fájdalom mellett – teljesen lerombolja az önélettrajzi ént, aminek következtében ugyanolyan roncsolt szubjektum jön létre, mint a háborús nemi erőszak esetében:

János nem szerette, ha társaságban beszélek, s vele sem lehetett semmit megbeszélni. Csak akkor került szóba a magatartásom, ha neki nem

tetszett. Bármiféle megnyilvánulásomra csak akkor volt reflexiója, ha kifogásolta. Akkor sem adott magyarázatot, csak így: [...] Jobban teszi, ha hallgat, amikor butaságokat akar mondani. Addigi elfogultlanságom és gátlástalanságom kezdett lassan eltűnni. Táncolni oldottan és könnyen ma sem tudok, mivel gúnyosan nevetve figyelmeztetett, hogy úgy táncolok, mint egy elefánt. (Pedig hogy szerettem és szeretek táncolni.) Mivel szerettem Jánost, és fontos volt a véleménye, nagyon könnyen és gyorsan megingatta az önbizalmamat. Ezt még valahogy elviseltem, de szeretetlensége és ridegsége kibírhatatlan volt.⁶⁴

Ha a táncot a test szabad beszédeként és önkifejezéseként értelmezzük, akkor a táncoló testnek egy ormótlan testtel való azonosítása (akár Kallisztó vagy Ió esetében) a saját, önazonos test nyelvén beszélő szubjektumok közösségéből való kizárást is jelenti: a női szubjektum nem lehet szabad, a női test nem mozoghat szabadon, minden alárendelődik annak, ahogy a férfi lép. Ezt meg is fogalmazza a szöveg: egy alkalommal, már Csákváron (ahol a háborús megerőszakolások fognak zajlani) a férj és a feleség sétálni, vadászni mennek, ahol a feleség azon túl, hogy a hajtó (vadászkutya) szerepét tölti be, a férj mozgásával teljes összhangban köteles viselkedni: „Akkor kell nesz-telenül lépni, amikor a másik is lép, akkor megállni, amikor az is megáll. Mondhatom, különös séta volt. Mintha egész házasságomat parodizálta volna.”⁶⁵ A feleség cselekvő szubjektumként nem létezik, ki van törölve, amit tökéletesen jelez az is, hogy egy telefonbeszélgetésben, amikor egy rokon róluk érdeklődik, a férj egyes szám első személyben beszél, és csak külön rákérdezésre említi a feleséget, de teljesen tárgyiasítva, tárgyként: „»Az is itt van...«” Ezt hallván, a lelki folyamatokra jellemzően, a feleség szégyelli el magát: „Először olyan furcsa szégyen fogott el, hogy ezt Marciék is kitalálják, hogy a szívem a torkomba ugrott.”⁶⁶ A férj viszont a legkisebb mértékben sem reflektál erre az „elszólásra”.

Sylvia Plath: *Az üvegbúra*. Fordította Tandori Dezső [1971]. Budapest, Európa Kiadó (Európa Zsebkönyvek), 1987.³ [1963.] 80.

⁶¹ Polcz: *Asszony a fronton*. 11.

⁶² Polcz: *Asszony a fronton*. 21–22.

⁶³ Polcz: *Asszony a fronton*. 74.

⁶⁴ Polcz: *Asszony a fronton*. 25.

⁶⁵ Polcz: *Asszony a fronton*. 79.

⁶⁶ Polcz: *Asszony a fronton*. 44.

A lelki és fizikai abúzus egy olyan elembe kristályosodik ki, amely szintén párhuzamban áll az orosz katonák általi megerőszakolásokkal: ahogy azok következtében is nemi betegséget kap az önéletrajz elbeszélője, a férj is megfertőzi a feleségét, amit „természetesen” letagad, az orvos ellenében is el akarja hitetni a feleségével, hogy csakis ő a hibás, mert leült egy nyilvános vécére, de pillantása elárulja: „ezt éreztem igazi és kitörölhetetlen árulásnak. A pillantást.”⁶⁷ Az orvoshoz sem megy vele („nyilván”, hisz akkor szembesülnie kellene az orvos szakmai véleményével), a „kutyát vittem magammal”,⁶⁸ írja az elbeszélő. A tagadás, hazudás és a segítségnyújtás megtagadása mellett a betegséggel és annak lelki következményeivel kapcsolatban is folytatja a férj a verbális abúzust: nemcsak nem hajlandó beszélni minderről, hanem felesleges, irreleváns érzékenykedésnek tekinti. Ez megfelel annak, amit a szakirodalom az „erőszak ciklusaként”⁶⁹ ír le: „Hogyha beszélni próbálok: »Mi baja van? Pusztulnak itt az emberek, és maga itt érzékenykedik, én szégyellném...« Akkorra már sejtettem, hogy tőle kaptam a fertőzést.” Azt azonban, hogy a sejtés ellenére mennyire nem könnyű kilépni egy bántalmazó kapcsolatból, pontosan jelzi az elbeszélőnek a férj manipulatív-abuzív viselkedésére adott reakciója, az önhibáztatás, ami a bántalmazottak egyik legjellegzetesebb válasza egy olyan helyzetre, amelyből szinte lehetetlen kitörni: „Megbántottam, megundorodott? Miért vett feleségül, ha nem szeret?”⁷⁰ Ezért nem

⁶⁷ Polcz: *Asszony a fronton*. 29.

⁶⁸ Polcz: *Asszony a fronton*. 26.

⁶⁹ Herman Judit (szerk.): *Miért marad??? Feleség- és gyerekbántalmazás a családban*. Budapest, NANE Egyesület, 2006. 43.

⁷⁰ Polcz: *Asszony a fronton*. 48. A bántalmazó helyzetre adott jellegzetes reakciókat lásd: Herman (szerk.): *Miért marad??? 47–49*. Az efféle, a külső szemlélő számára sokszor értelmezhetetlen, irracionális, sokszor azonban romantizált interszubjektív dinamikát írják le olyan – megdöbbentő módon mind a mai napig népszerű – slágerek is, mint például Lehár Ferenc *A három grácia* című operettjének dalbetétje (szöveg: Harsányi Zsolt), amelynek refrénje így hangzik: „Ha megversz is, imádlak én, / Te drága rossz apacslegény. / Csak üss meg, de tekints reám, / Tiéd a hű apacsleány”, és amely alig kódolt módon, pusztán csak „zsigolett”-nek és „apacslegény”-nek nevezve a szereplőket (azaz romantikusan eltávolítva, két másik, még-

érték egyet Louise O. Vasvárral, aki azt állítja, „[a]z ideológia, mely a könyv első felében megjelenik, azonos azzal, ami a női fogyasztóknak szánt magyar szerelmesregényekben is megjelenik (*lányregények*), és ami, ennél giccsesebb formában, a két világháború közti *cseleđnóták*ban is jelen volt: »folyton ver az emberem, jaj de nagyon szeretem«.”⁷¹ Ez a megállapítás ugyanis éppen a bántalmazó kapcsolatok sokszor dependenciát kialakító szerkezetével nem vet számot: azzal, hogy belülről nézve, a bántalmazott perspektívájából (márpedig a szöveg onnan nézi a történeteket) az „én” paradox módon éppen a bántalmazótól nyeri el identitását, ha mégoly roncsolt is az.

Polcz Elaine szövege azért is sokatmondó, mert az önhibáztatásnak egy speciális formáját látjuk: az attól való félelmet, hogy az ő teste undorító – tegyük hozzá: feltételezése szerint épp a férjtől elkapott fertőzés miatt lehet az –, azaz az önhibáztatás abba a női testbe írja be az „okot”, amely a kulturális tudattalanban „már mindig is” szennyezett, és amely a „szennyes”, fertőző női test és szubjektum kirekesztésének alapjául szolgál a háborús kontextusban is. A szöveg egy ponton össze is köti a háborús megerőszakolásokból eredő traumatizáltságot azzal, amit a férje okozott: „Dermedt iszonyat volt bennem mindazok után, ami történt, és még csak az hiányzott, a tudat, hogy a nászút alatt Jánosnak más kellett, ő fertőzött meg.”⁷² A szövegben mindez szinte hűvös távolságtartással jelenik meg, aminek az értelmezése ambivalens is lehet. Louise O. Vasvári szerint „ahhoz az egyoldalú mazochisztikus rajongáshoz, melyet [Polcz] a férje iránt

pedig délies, azaz szexualizált kultúrába helyezve őket), a prostituált és futtatója kapcsolatáról szól: „Süvít a szél, hideg a tél, / A sarki lámpa fénye sápadtan fehér. / Éjfélre jár az óra már, / A zsigolett kacéran prédájára vár. / Hiába néz és kémlel erre-arra már rég, / Sehol egy árnyék, kihalt a tájék. / Az apacslány reszketve, félve / Sejtí már a bajt, / Ha nem lesz pénz, az apacs / Mit fog szólni majd.” És az is világos, mi történik: „hol az a pénz, / Add ide mind, mert addig innen el nem mész. / Hajába markol és rimánkodni se hagyja, / Ó, egek atyja, hogy fojtogatja, / Észre se vetted és már táncritmusban lép a lány, / Ilyen a tánc hajnalban az apacstanyán.”

⁷¹ Vasvári: A töredezett... 2–3.

⁷² Polcz: *Asszony a fronton*. 180.

táplált, sosem tud ironikusan viszonyulni, hanem inkább úgy írja le, mint egy szent kálváriát”.⁷³ Az én olvasatomban azonban itt inkább arról van szó, hogy az önéletrajzi elbeszélés elbeszélő „én”-je, azaz narrátora szinte magára kényszeríti az analitikus távolságot ahhoz, hogy egyáltalán elbeszélhető legyen az elbeszélő „én” traumanarratívája. A szinte kopogó egyszerűséggel leírt tények azonban – éppen azért, mert a szöveg szoros olvasása számtalan tematikus és metaforikus egymásra játszást ajánl fel – az olvasó számára egyértelművé teszik az összefüggéseket a háborús nemi erőszak és a házasságon belüli fizikai és lelki erőszak között, és rávilágítanak azok szerkezeti és eredetbeli hasonlóságaira.

A szöveg azonban nem kizárólag a bekövetkező háborús nemi erőszakokra és az abuzív férjre vezeti vissza a trauma okait; illetve nem csak ezekben az esetekben mutat rá a nők elleni erőszak lehetséges formáira és helyeire. Ha ezt tenné, akkor akár felmentést is lehetne adni: a háború *ex lex* állapot, a férj példája pedig egyedi, extrém eset, ahogy a háború is az a maga nemében. Az önéletrajzi elbeszélő azonban kitérít az erőszak kontextusát és terét: a nők elleni erőszak bárhol megtörténhet, ahol a bensőséges közelségbe hatalmi viszonyok szűrődnek bele; minden olyan helyen megtörténhet, amelyet a kulturális tudattalan nem a nő tereként definiál; és olyankor is, amikor nincsenek háborús állapotok. A kórházban például, amikor – lelki gyógyulását elősegítendő – felkeresi egy református pap, ez a jelenet játszódik le:

Még sok kenetteljes mindent mondott, megsimogatta a vállamat, és éreztem, hogy becsúsztatja a kezét a nyakamhoz és megérinti, mintegy megsimogatva, majd megy lefelé a mellem irányába. Pontosan éreztem, hogy ez a mozdulat a férfi mozdulata. Azon a címen, hogy beteget lát el, tulajdonképp kiéli elfojtott vágyait.⁷⁴

És nemcsak a német tankok előtti téren félelmetes átsétálni háborús időkben: a békeidő sem garancia arra, hogy például Budapesten

háborítatlanul sétáljon egy nő a nyilvános térben, hiszen a budai Várból lefelé jövet, emlékezik vissza, „1959-ben a virágzó bokrok között itt támadt meg egy férfi a csöndesen szitáló májusi esőben”.⁷⁵ De az elbeszélő nem egyszerűen csak rábízta az olvasóra, hogy rakosgassa össze ezeket a mozaikdarabokat, hiszen explicit módon kijelenti: „Mindenesetre sokszor megtámadtak. És megtanultam, hogy férfival szembe nem szállhatok, gyöngébb vagyok, védekezni nem lehet, ütni nem lehet, mert erősebben ütnek, elszaladni nem lehet, mert utolérnek.”⁷⁶ Ebből kifolyóan azzal a megállapítással is vitatkozom, hogy „Polcz a házastársi bántalmazást a saját magánügyének tekintette, és nem gondolta róla, hogy a nemek közti hatalmi viszonyok általánosabb problematikájához kapcsolódna – szemben a megerőszakolásával”,⁷⁷ hiszen a szöveg egyértelmű párhuzamokat von a háborús és a házastársi erőszak között, mi több, a nők elleni erőszakot a társadalom működésének egyik alapjelenségeként írja le.

Ebből a perspektívából nézve azonban annál fontosabb belátni annak a jelentőségét, hogy az önéletrajzi én (avagy Polcz Alaine) képes volt arra, hogy uralkodó testérzete és roncsolt szubjektuma ellenére – amelyet rendszeresen a megkövültség, a dermedtség metaforáival ír le: „az iszonyat [...], ami még akkor is belém kövült”⁷⁸ – kilépjen a bántalmazó kapcsolatból, képes volt átértelmezni azt, amit a nászéjszakán „megtanult”. A férj elhagyását, a válást közlő rövid mondatok megrázó erővel írják le mindazt az ambivalenciát, szubjektumszerkezetet és interszubjektív dinamikát, amely sokak számára szinte lehetetlenné teszi a kilépést, a továbblépést: „Elhagytam, mert szerettem, és tudtam, hogy végem van, ha mellette maradok. Olyan volt, mint mikor az ember odanyújtja a fél karját: vágjátok le, mert ha nem, elüszkösödik az egész testem.”⁷⁹ Ez a néhány mondat magába sűríti a bántalmazóhoz fűződő, szinte elkerülhetetlen dependenciát, az

⁷⁵ Polcz: *Asszony a fronton*. 167.

⁷⁶ Polcz: *Asszony a fronton*. 134.

⁷⁷ Vasvári: A töredezett... 4.

⁷⁸ Polcz: *Asszony a fronton*. 202.

⁷⁹ Polcz: *Asszony a fronton*. 204.

⁷³ Vasvári: A töredezett... 9.

⁷⁴ Polcz: *Asszony a fronton*. 191.

üszkösödő kar metaforájával megjelenített roncsolt szubjektumot, és annak a tudatát, hogy egy ilyen kapcsolat fenntartása a szubjektum teljes elvesztésével járhat.

A válás tényén – azaz a házasságból való kilépésen – túl annak a jelentőségét sem szabad alábecsülni, hogy a szöveg egyértelműen összeköti a magánszférában és a nyilvános térben zajló erőszak különféle formáit. A szöveg mottója, kissé enigmatikus módon, így fogalmaz: „A háború nem könnyű. A házasság sem. Megpróbálom elmondani Neked, hogyan volt, mert egyszer már el kell mondanom.”⁸⁰ Az házasság és a háború összekötésének talánya azonban a szöveg olvasása közben megoldódik, amihez nemcsak az elemzett példák szolgálatják az alapot, hanem a szöveg utolsó mondata is: „úgy látom háborús házasságomat, mint a világtörténelem falára festett magánfreskót.”⁸¹ Ezzel a mondattal a szöveg egyértelműen helyet követel magának a történelem, a világtörténelem narratívájában, mégpedig azáltal, hogy lebontja a személyes és nyilvános szféra közötti határokat, és kritikusan rámutat arra, hogy a nők elleni erőszak szempontjából fenntarthatatlan a két szféra elkülönítése, hiszen ugyanazok a működésmódok és megkérdőjelez(het)etlen előfeltevések fedezhetők fel mindkettőben. Ebből a szempontból az önéletrajzi szöveg címe is új értelmezést nyerhet: az „asszony a fronton” nem feltétlenül pusztán a háborús frontot jelzi, hanem az asszonyként, házasságban megélt „frontot” is jelentheti,⁸² és mint láttuk, azt a kulturális teret is, amelynek a működése lehetővé teszi a nők elleni erőszakot.

A házasság és a háború összekötésén túl a mottónak van még egy fontos eleme: „egyszer már el kell mondanom.” A megfogalmazás jelzi annak a folyamatnak a nehézségét, amelynek során az önéletrajzi én kilép nemcsak az abuzív házasságból, hanem a(z el)hallgatásból is, és eljut odáig, hogy elmondhatóvá váljon a Möbius-szalagként

egymásba csavarodó testi tapasztalat és annak feldolgozása; utóbbi elkerülhetetlenül beleágyazódik abba a kulturális kontextusba, amelynek tudattalanja hozzájárul ahhoz, hogy mindez megtörténjen. Az önéletrajzi elbeszélés tehát szükségszerűen a kultúra nőkre és erőszakra vonatkozó domináns diszkurzusainak ellenében és egyúttal a roncsolt női szubjektum visszanyerése érdekében íródott, annak a jegyében, hogy ezek a történetek is megtalálhassák az utat a világtörténelem narratívájába való belépéshez; személyes, de egyúttal nemcsak személyes történetként. Az énelbeszélés ekképp tökéletesen megfelel annak, amit Suzette A. Henke „narratív helyreállításnak” (*narrative recovery*) nevez,⁸³ amennyiben ez az önéletrajzi szöveg egyszerre hozza létre az addig nem létező, mert elmondhatatlan, ugyanakkor traumatikus mivolta miatt kényszerűen elmondandó narratívát, ugyanakkor éppen traumafeldolgozó mivoltából kifolyóan (ön)terápiás – énhelyreállító – hatása is van. Az elmondás következtében a trauma nem hozzáférhetetlen, talányos zárvány többé, hiszen az elbeszélés során megtörténik a gyászmunka. Ez nem jelenti azt, hogy a szubjektum már nem roncsolt, csak azt, hogy helyreáll a test és az elme közötti kapcsolat, a testi tapasztalatok tudatossá válnak, és a szubjektum képessé válik arra, hogy újra felépítse, „helyreállítsa” magát. A szöveg tehát narratív helyreállítás és – a kifejezés két szavát nem pusztán öncélúan megfordítva – helyreállítás-narratíva egyszerre, amely csakis a fájdalmas testi tapasztalatok újraélése és önmaga és mások számára való megfogalmazása során jöhet létre. Ez – éppen a kulturális implikációk miatt – olyan tabudöntő tett, amelynek a nőket, a női testet, a női testre irányuló erőszakot érintő politikuma sok évtizedes, évszázados, évezredes hallgatást tör meg. Ahhoz, hogy ezek a kérdések láthatóvá, problémaként megfogalmazhatóvá és a társadalom által kezelhetővé váljanak, az egyetlen út a fájdalmasan részletező, és ekként tudatosító helyreállítás-narratíva.⁸⁴

⁸⁰ Polcz: *Asszony a fronton*. Mottó – oldalszám nélkül.

⁸¹ Polcz: *Asszony a fronton*. 205.

⁸² Louise O. Vasvári másképp értelmezi az „asszony” szó konnotációját ebben a kontextusban: szerinte azért „az *asszony* terminust használja” a szöveg, mert az társadalmi pozíciót jelöl. Vasvári: *A töredezett...* 7–8.

⁸³ Suzette A. Henke: *Shattered Subjects: Trauma and testimony in Women's Life Writing*. New York, St. Martin's Press, 2000. xxii.

⁸⁴ A szöveg fájdalmakat részletező jellegének más értelmezése is lehetséges: „Polcz töredékesen ábrázolta a magánéletivel szembeállított közéleti testét, ahol is az

Hogy a megerőszakolásokról, a roncsolt szubjektivitásról, a testi és lelki gyógyulás folyamatáról és mindennek kulturális beágyazottságáról mennyire nem egyszerű érintettként írni, beszélni, megszólalni, arról a második világháborút érintő több évtizedes (el)hallgatás is tanúskodik. Skrabski Fruzsina filmje, az *Elhallgatott gyalázat* 2013-ban szóltatott meg áldozatokat.⁸⁵ Az interjúalanyok minduntalan visszatérő retorikai fordulata az, hogy igen, sok nőt megerőszakoltak, de sosem mondják azt, hogy ők maguk is közéjük tartoztak volna, márpedig a statisztikai valószínűsége igen csekély annak, hogy ha olyan sok esetre hivatkoznak, akkor az interjúalanyok csakis azoknak a köréből kerüljenek ki, akiket nem erőszakoltak meg.⁸⁶ Ez a retorikai megoldás köszön vissza más, kéziratban lévő visszaemlékezésekben is,⁸⁷ ami azt jelzi: még

egyikről szinte semmit nem mondott el, a másiktól viszont mindent, mégis, mindkét test közös jegye, hogy csakis a nő áldozat-mivoltának örökölt nyelvét beszélik, és nem a cselekvőképesség [agency] nyelvét, és hogy ezért az, hogy az események leírása a testre mért végtelen fájdalmak taglalásában merül ki, végső soron egyértelműen sokkal inkább a spirituális önéletrajznak, sőt, a hagiográfiának a hagyományában helyezi el a művet – és nem a feminista önéletrajzok kontextusában”. Vasvári: A töredezett... 13.

⁸⁵ http://www.magyarmenedek.com/products/9242/Elhallgatott_gyalázat_DVD_-_Skrabski_Fruzsina.htm

⁸⁶ De a formális logika szabályait betartva ezzel természetesen azt sem szándékozom állítani, hogy mindenki, aki azt mondja, nem erőszakolták meg, azt valójában megerőszakolták.

⁸⁷ Egy önéletrajzi szövegben például az önéletrajzi elbeszélő az oroszok nemierőszak-kísérlete idején tizenegy éves, és úgy pozicionálja magát, hogy nem lehet tudni, hol is volt ő abban a pillanatban, amikor az erőszak (majdnem?) megtörtént: nem foglalja bele magát a megtámadott nők körébe, de nem lehet tudni, hogy honnan nézi az eseményeket a tanyán, ahová a front elől menekültek, de hiába: „Rossz hírek terjedtek, hogy egyik-másik tanyán tett látogatásuk alkalmával borzasztó dolgok történtek fiatal nőkkel. A velünk élő öt nő a lehető legidősebbnek álcázta magát. Egyik éjszaka erőszakos ajtó dörömbölésre [sic] ébredtünk. Orosz katonák voltak. Az öt férfit feltoloncolták a padlásra, még a létrát is elvették. A feszültség a tetőfokán volt, amikor a kétségbeesett női hangok, [sic] és a védekező dülakodás zaja mellett meghallottuk az oroszul némileg tudó Ungvári bácsi hangját [sic] valami majort emlegetett a szovjet parancsnokságon. Hihetetlen csoda történt [sic] a katonák elhagyták a házat, lóra pattantak és elvágattak” (archívumba még

mindig nem lehet ezekről a traumákról beszélni, még mindig csak „másokkal” történt meg, még mindig a hárítás és elhallgatás pszichikai és retorikai mechanizmusai működnek, amikor a háborús – és nem csak a háborús – nemi erőszak által „beszennyezettnek” tartott női test személyes és kulturális tapasztalatáról kellene beszélni.

nem került kézirat saját családomból). Azon túl, hogy nem lehet tudni, az elbeszélő tizenegyéves éne miképp volt része ennek a történetnek, a leírásban – az elhallgatás retorikájában – az is figyelemre méltó, hogy a férfiak padlásra zárásának és a katonák távozásának az elemei részletesebbek, mint az, mi is történt a nőkkel a dülakodás közben. Ugyanez a visszaemlékező egy másik írásában azt is megjegyzi, soha nem beszéltek arról, kivel mi történt aznap éjszaka.

PABIS ESZTER

Életlen képek

*Az áldozat-narratívák problematikája
az ezredforduló utáni német
kulturális emlékezetben*

A Jan és Aleida Assmann által az egyéni emlékezet individuumokon túlmutató beágyazottságának és formáinak elméleti kidolgozására bevezetett fogalmak – vagyis a *kulturális*, a *kommunikatív* és a *kollektív* emlékezet kategóriáinak – évtizedek óta ismert heurisztikai jelentőségét kétséget kizáróan alátámasztani látszanak a német emlékezetkultúra aktuális tendenciái. A leginkább közismert – és az elmúlt évek jubileumi évfordulóinak kontextusától függetlenül is látványos – jellegzetessége napjaink német kulturális emlékezetének a történelmi műtfeldolgozás kérdéseinek aktualizálása. A kortárs szépirodalmat, populáris filmeket és az *Unsere Mütter, unsere Väter*-hoz¹ hasonló, elsősorban Guido Knopp nevével összefonódó népszerű tévésorozatok, illetve az 1986-os történészvitát követő közéleti diszkussziókat – a Goldhagen-vitát (1996) vagy a Walser–Bubis-vitát (1998) – áttekintve nyilvánvaló, hogy a nemzetiszocialista bűnök, illetve a német tettesség témája az elmúlt fél évszázad alatt mit sem veszített fontosságából. Sőt, Auschwitz el nem múló árnya² szinte minden

¹ Magyarul: *Anyáink és apáink*.

² Beszédes ebben a kontextusban Aleida Assmann *A múlt hosszú árnyéka* című 2006-os munkájának borítóján látható kép (Aleida Assmann: *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München, Beck, 2006.). A provokatív címlapfotó Horst Hoheisel 1997-es installációját mutatja, melyen a Brandenburgi kapura vetítve olvasható az auschwitzi haláltábor kapujának „Arbeit macht frei” felirata. Assmann azt illusztrálja vele, hogy a Holocaust árnyékából nem lehet (nem is kell) kilépni: az el nem múló, traumatikus múlt árnyéka (Auschwitz) ugyanolyan része, sőt alapja a jelenkori önmegértésnek Né-

eddiginél meghatározóbb fontossággal bír a német önmegértés szempontjából, s ez nem pusztán abból adódik, hogy a civilizációs törés (Dan Diner) traumatikus vonatkoztatási pontként nem tud múlttá válni. A második világháborús múlt mintegy állandó jelenléte, az ezredforduló környékén megfigyelhető különleges népszerűsége azzal is magyarázható, hogy jelenleg egy olyan küszöb- vagy határhelyzetben élünk, melynek jellegzetessége a túlélő- és a tettes-generáció radikális megfogyatkozása. A Harmadik Birodalmat megélő szemtanúk, a holokauszt túlélői közül az utolsók még közöttünk vannak, s a második, harmadik, háború utáni generáció így talán mindenkorábbinál elszántabban fordul felénk és megkísérli meghallgatni, rögzíteni és értelmezni a kortörténelmet hordozó élettörténeteiket.³ Többen rámutattak már arra, hogy a holokauszt napjainkban kerül végérvényesen át a személyes tapasztalat élő, szóbeli, elsődleges közegeből egy pusztán másodlagos, kulturálisan és mediálisan közvetített és rögzített formába (irodalomba, filmbe, emlékműbe), vagyis ez a generációkat meghatározó tapasztalat a kommunikatív emlékezetből kizárólag a kulturális emlékezet részévé vált, válik.

A kulturális és a kommunikatív emlékezet közötti határátlépéseket és átfedéseket ugyanebben a kontextusban egy másik példán is szemléltethetjük. A közvetlenül az ezredforduló utáni évek német kulturális emlékezetében feltűnően nagy szerepet kapnak az áldozati perspek-

metországban, mint a történelmi múlt eseményeinek helyszíne, az újraegyesítés dicsőséges szimbóluma, a Brandenburgi kapu.

³ A történelmi szemtanú (*Zeitzeuge*) figurája Martin Sabrow szerint az 1961-es Eichmann-per folyamán született meg és az elmúlt évtizedekben emelkedett a nyugati világ nyilvános történelmi diskurzusának vezéralakjává – jelentősége nem pusztán a történelem és az emlékezet fentebb érintett közeledését illusztrálja, hanem az autentikus közelség, a történelmi közvetlenség, a múlttal való érzelmi azonosulás iránti vágyat, illetve az áldozatokkal érzett empátia felértékelődését (a történelmi szemtanúk ugyanis jellemzően áldozatszerepben vannak). Sabrow értelmezésében a szemtanúk konjunktúrája a múlt elhallgatásával szakít, de egyben a bűnösök közösségétől való eltávolodást is lehetővé teszi. Vö. Martin Sabrow: *Der Zeitzeuge als Wanderer zwischen zwei Welten*. In: Martin Sabrow, Norbert Frei (szerk.): *Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945*. Göttingen, Wallstein, 2012. 13–32.

tívák, különösen a II. világháború alatti német szenvedés történetei. Ezek a német tettes-emlékezet szólamát hirtelen szinte felülírni látszó áldozat-narratívák a felsorolt múltértelmező közéleti diszkussziókhöz hasonló jelentőségű elméleti, fogalmi vitát is generáltak. A német áldozatokhoz való odafordulást értelmezhetjük a kulturális emlékezet olyan, igen jellemző tendenciájaként, mely a kollektív, politikai emlékezet domináns narratíváját, a tettes-emlékezetet kiegészíti (egyesek szerint „korrigálni” próbálja) a kommunikatív, családi emlékezetre jellemző múltértelmező minták alapján. Az alábbiakban az ezredforduló utáni német prózairodalom példáival próbálom megragadni az áldozat-narratívák jellegzetességeit a kollektív és a családi emlékezet között vélt különbségek, illetve az áldozatfogalom elméleti diskurzusában megfigyelhető konjunktúra kontextusában: az áldozati perspektíva alakulástörténetének áttekintésén túl olyan toposzokra (az *életlen kép*, a *bűn nélküli bűnösség*, a *tettes-áldozat-átfordítás* vagy az *üres helyek* retorikai alakzataira) kívánok fókuszálni, melyek ugyan látszólag ebben a jellegzetes konstellációban, a német áldozat-narratívákban képezték vita tárgyát, jelentésük és jelentőségük viszont egyértelműen túlmutat ezen a kontextuson.

Aleida Assmann sokszor idézett megállapítása szerint az emlékezetkultúra és a történelem a holokauszt után *etikai fordulaton* ment keresztül: *győztesek és vesztesek* helyett 1945 után *tettesekről* és *áldozatokról* beszélünk, az áldozat fogalmán belül pedig szemantikai eltolódás ment végbe: az aktív, tudatos és jelentéssel, értelemmel felruházható halálhoz kapcsolódó hősi *mártír-áldozatiság* helyére a passzív, kiszolgáltatott és esélytelen, értelmetlen halált haló ember *viktimológiai* értelmű áldozatisága kerül, tehát egyben posztheroikus, illetve viktimológiai fordulatról is beszélhetünk.⁴ Assmann az ezred-

⁴ Assmann: *Der lange Schatten...* 76. A („történelmet író”) győztesek megörökítésére számos példát sorolhatnánk; a vesztes-emlékezet iskolapéldája pedig az I. világháborút elvesztő Németország: közös bennük az a heroikus szemantika, az a mitizáló, affirmatív vonás, amelyet Assmann szerint teljességgel nélkülöz a tettes- vagy az áldozat-emlékezet (a trauma még magát az elbeszélhetőséget, a mindenkori identitás alapját is kizárja). Maga a tettes-emlékezet kifejezés egyébként annyiban

forduló környékéhez köti annak a folyamatnak a lezárulását, amikor a kezdeti hallgatást és önfelmentést követő évtizedek után mára össztársadalmi, sőt nemzetközi konszenzus övezi a holokauszt-áldozatok szenvedésének egyediségét (a holokauszt Európa „negatív alapítómítoszává”⁵ vált), ez pedig annak a feltétele, hogy mára anélkül lehet a nem-zsidó áldozatok (illetve a „nem-holokauszt-áldozatok”) szenvedéseiről is beszélni, hogy ezáltal megkérdőjeleződne a német tettes-emlékezet domináns szövege.⁶ A II. világháború német áldozatainak történetei kétségkívül rendkívüli népszerűségnek örvendtek az ezredforduló utáni Németországban, beilleszkedésük a kollektív emlékezetbe azonban korántsem zajlott olyan harmonikusan, ahogyan azt Assmann értelmezi.

ambivalens, hogy a saját bűnre való emlékezés (melyet gyakran az áldozatok, vagy a következő generációk kényszerítenek ki) szinte azonnali és szükségszerű velejárója a múlttal való szakítás, az újrakezdés hangsúlyozása: a politikai legitimáló funkciót ez a típusú emlékezet (szemben az áldozat-emlékezettel) tehát pont nem a múlt stabilizálásával éri el, hanem az emlékezés egyfajta elutasításával. Az áldozatot az különbözteti meg a vesztestől (egy háború legyőztjétől), hogy az áldozat az erőszak passzív, védekezésre, ellenállásra képtelen céltáblája: ez a hatalmi aszimmetria jellemez minden genocídiumot: a holokausztot, a gyarmatosítást, az örmény népirtást. Assmann figyelmeztet, hogy a *victima* vagy *hostia* jellegű áldozatiságot nem keverhetjük össze a politikai, vallási mártírok *sacrificium*, *immolatio* értelmű, áldozatkultuszhoz is vezető, heroikus áldozatiságával, azzal, amikor győztesek vagy vesztesek lesznek, egy valamiért (például hazáért) vívott harc (hősi) áldozataivá (vö. Assmann: *Der lange Schatten...* 73–74.). A keletnémet identitás alapjául szolgáló áldozati emlékezetet, illetve a jellegzetes „áldozati hierarchiát”, a kommunista ellenállók aktív áldozatiságának „múltfeldolgozó” potenciálját és a jövőbeli, illetve a jelen identitás szempontjából konstitutív szerepét a fentiekben nem áll módomban bemutatni.

⁵ Claus Leggewie: Schlachtfeld Europa. Transnationale Erinnerung und europäische Identität. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2009/2., illetve http://www.eurozine.com/articles/article_2009-02-04-leggewie-de.html (2016-07-22)

⁶ Assmann: *Der lange Schatten...* 188.

Új „áldozati irodalom”:

múltértelmező család- és generációs regények

A II. világháború civil és nem-civil német áldozatainak történetét elbeszélő irodalmi narratívák jellemzően a *generáció* és a *család* kategóriába rendezve, a generációs és/vagy családregegy némileg kontúrtalan műfaji mintáival operálva értelmezik (újra) a történelemből már jól ismert múltat. Az ezredforduló utáni német „áldozati irodalom” tematikus alapját olyan traumatikus tapasztalatkomplexumok jelentik, mint a szövetséges bombatámadások pusztításai, a szovjet megszállók által elkövetett tömeges nemi erőszak, a kitelepített vagy menekülésre kényszerülő családok sorsa, illetve a besorozott Wehrmacht-katonák Sztálingráddal jelképezhető szenvedései. A legismertebb ilyen irodalmi alkotás a Nobel-díjas Günter Grass *Ráklépcsben* (2002) című szövege, amely nem pusztán egy központi német áldozat-narratívát, a szovjet tengeralattjáró által megtorpedózott Wilhelm Gustloff elsüllyedésekor a tengerbe fulladt több mint tízezer nő és gyermek katasztrófáját meséli el, hanem elsősorban a trauma elbeszélhetetlenségét, az emlékezés mediális feltételeit (szóbeli, írásbeli és az internet korára jellemző formáit) is tematizálja. A Gustloff-történet helyét az 1945 utáni emlékezeti kultúrában a szöveg meglehetősen kategorikusan az elfojtással jellemzi: Tulla, a Gustloff-túlélő nagymama megbízza a 68-as generációt képviselő fiát, az újságíró Pault a történetmondással, a múlt elbeszélő rekonstrukciójával („A jéghideg tengervíz. Meg az a sok kis poronty fejjel a vízbe bukva. Meg kell írnod ezeket. Boldog túlélő vagy, tartozol nekünk ennyivel. Egy nap apróra elmesélek mindent, te meg megírod”⁷), ez pedig ellentétben áll azzal, ahogyan a szöveg szerint a tettességre emlékező, bűnre koncentráló Németországban mindeddig kényszerű felejtésre volt ítélve a Gustloff története („mer a *Kusztlóf*-ról évtizedeken át hallgatni kellett. Nálunk, Keleten ha teccett, ha nem. Nálatok, Nyugaton meg, ha lehetett is beszélni a

⁷ Günter Grass: *Ráklépcsben*. Fordította Magyar István. Budapest, Európa, 2003. 38–39.

hajdanáról, akkor is csak Auschwitzról, meg ilyen rossz dolgokról”⁸). A szövegben további fontos szerepe is van ennek a gondolatnak (Paul az elfojtással magyarázza az unokageneráció, így saját fia fogékonyságát a szélsőséges ideológiák felé), Andrea Geier szerint viszont nem állja meg a helyét ez az érv és nem is felel meg teljesen a valóságnak, amit a regényben és a legtöbb recenzióban is olvashatunk, vagyis hogy a Gustloff történetét korábban tabuizálták volna – valójában pusztán marginalizálásról beszélhetünk.⁹ Az azonban, ahogyan Grass szövegét általában tabusértőnek tekintették, és ahogyan a szöveg sikere óta a menekülés és a kitelepítés témái valósággal berobbantak a köztudatba, mindenképp az emlékezetkultúra említett viktimológiai fordulatát, az áldozati perspektívának a tettes-narratíva kizárólagosságát kiegészítő, módosító felértékelődését fémjelzi. A tömegesen megerőszkolt nők traumáját színre vivő *Egy nő Berlinben* című napló 2003-as sikere hasonlóan szemléletesen mutatja fel a német emlékezetkultúra változásait: míg Martha Hillers 1954-ben kiadott önéletrajzi írására igencsak elutasítóan reagált az akkori közvélemény, Anonyma újra kiadott naplója közel fél évszázadnyi hallgatás után, az etikai és viktimológiai fordulat érvényesülését demonstrálva bestsellerré vált. Szintén nagy feltűnést keltett a történész Jörg Friedrich *A tűzvész* (*Der Brand*) című 2002-es szövege, mely a holokausztról kialakult beszédmóddal (többek között a „krematórium” vagy a „civilizációs törés” kifejezéseket használva) írja le a bombázott németek szenvedéseit. Ezt egyesek blaszfémiaként, a soá szingularitásának tagadásaként, a döntő többségükben többé-kevésbé bűnös németek és a túlnyomórészt áldozattá váló zsidók kegyeletsértő egybemosásaként értelmezték, Assmann szerint viszont a Friedrich-szöveg nyelvezete pusztán azt mutatja, hogy a holokauszt

⁸ Grass: *Ráklépésben*. 64.

⁹ Geier kiemeli a Gustloff-katasztrófa olyan feldolgozásait, mint az 1959-es *Nacht fiel über Gotenhafen* című film. Vö. Andrea Geier: Erfahrung vs. Erinnerung? Umkämpfte Geschichte in der Literatur nach der Jahrtausendwende. *Germanistische Mitteilungen*, 2009/68. 7–21.

univerzalizálódott, olyan trauma-paradigmává vált, mely mintaként szolgál teljesen más traumatikus tapasztalatok artikulálásához is.¹⁰

A németek áldozatiságának kérdéseit számos családregegy kifejezetten a tettesség vonatkozásában, a katonaként besorozott férfiak (vagy náci funkcionárius nők) bűnösségének problematizálásával feszegeti. A civil áldozatok említett három történetének megjelenési dátumával (közel) egy időben jelenik meg Ulla Hahn *Életlen képek* (*Unschärfe Bilder*, 2003) című regénye és Uwe Timm *Fivérem példáján* (*Am Beispiel meines Bruders*, 2003) című műve,¹¹ és ugyanebbe a sorba illeszthető egy kissé korábbi szöveg, Bernhard Schlink magyar műfordításban is nagy sikerű, hollywoodi sztárok főszereplésével megfilmesített *A felolvasó* (1995) című bestsellere. Az *Életlen képek* tanárnője a Wehrmacht-kiállítás sokkoló, az átlag német Wehrmacht-katona kegyetlenkedéseit bemutató fotódokumentumainak hatására idős édesapjának látszólag lezárt, mindeddig példaértékűen feldolgozott-nak tekintett múltját feszegeti. A Timm-regény elbeszélője a tizenhat évvel idősebb, a háborúban elhunyt Waffen-SS-tag bátyja önkéntes bevonulásának motivációit kutatja, valamint szülei múltfeldolgozó mintáit elemzi. Schlink szövegének elején egy szerelmes kamasz, Michael szemével látjuk a háborús bűneiért elítélt KZ-felügyelőnőt, Hannát – a jogász én-elbeszélőnél egy generációval idősebb nő valójában analfabéta, börtönbüntetése alatt megtanul írni-olvasni, majd öngyilkosságot követ el. Mindhárom regény az „unoka-generáció” jelenkori horizontjából szembesíti a felmenőket (a tettes-, illetve túlélő

¹⁰ Assmann: *Der lange Schatten...* 188. Assmann szerint a német áldozat-narratívák ezredfordulót követő konjunktúrájának oka abban keresendő, hogy korábban a szenvedés és a bűn egymást kizáró narratívának számított, holott kapcsolatuk nem egymást kizáró, hiszen a tettesség és az áldozatiság mellérendelő, is-is viszonyként (nem pedig egymást kizáró, vagy-vagy kapcsolatként) értelmezendő. Vö. Aleida Assmann: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München, Beck, 2013. 142–195.

¹¹ Folytathatnánk a sort többek között Jirgl Reinhar *Die Unvollendeten* című hasonló tematikájú, szintén 2003-as regényével – elemzésükhöz vö. Harald Welzer: Schön unscharf. Über die Konjunktur der Familien- und Generationenromane. *Literatur. Beilage zum Mittelweg*, 2004/1. (36) 53–64.

nemzedék) érintettségével, valamint a 68-as generáció műtfeldolgozó attitűdjének problematikájával; mindben egy a generációkat összekötő szoros érzelmi közösség (a család, illetve a Schlink-szöveg esetében a szerelmi kapcsolat) biztosít keretet az eltitkolt háborús bűn utáni „nyomozásnak”, és mindhárom szöveg reflektál arra, hogy az elbeszélő identitása, élettörténete, túl a családi beágyazottságon, a történelem, illetve a történelmi múlt függvénye is egyben.¹² Az ezredforduló környéki új német műtfeldolgozó családregegyek fogadtatástörténetének jellegzetességeit szemléletesen illusztrálja *A felolvasó* sikerét megtörő nemzetközi sajtóvita: Jeremy Adler irodalomtörténész kritikája nyomán Schlinket többek között történelem-hamisítással, a háborús bűnösség relativizálásával, kultúrpornográfiával vádolták s szemére vetették, hogy egy bűneit elismerő, a *Bildung* hatására megtérő, „mártírhálát” vállaló „büntelenül vétkez”, szimpátiát keltő áldozatnak állít be egy tettest,¹³ de legalábbis nem mond felette egyértelmű ítéletet, hanem inkább egy morális dilemmát állít fel („mi mászt tehetett volna abban az időben?”), s ezáltal a tettes-generáció tipikus, klisészerű önfelmentő

¹² Vö. Aleida Assmann: *Unbewältigte Erbschaften. Fakten und Fiktion im zeitgenössischen Familienroman*. In: Andreas Kraft, Mark Weißhaupt (szerk): *Generationen. Erfahrung – Erzählung – Identität*. Konstanz, UVK, 2009. 49–70. 56. Idézi Andrea Geier: *Verstörende Dokumente, irritierende Erzähldynamiken. Potentiale und Probleme des Genres Familienroman*. In: Jan Süselbeck (szerk): *Familiengefühle. Generationengeschichte und NS-Erinnerung in den Medien*. Berlin, Verbrecher, 2014. 129–151. 133.

¹³ Jeremy Adler: Die Kunst, Mitleid mit den Mördern zu erzwingen, Einspruch gegen ein Erfolgsbuch: Bernhard Schlinks „Der Vorleser” betreibt sentimentale Geschichtsfälschung. *Süddeutsche Zeitung*, 2002. 04. 20. Hanna figurájának „fejlődését” kétségkívül értelmezhetjük egyfajta *Bildungsgeschichte*-ként: légyottjaikon gimnazista szeretője ugyanúgy felolvas neki, mint annak idején a lágerben a foglyok, mégpedig Homéroszt, Schillert és Lessinget, amikor pedig börtönben van, kazettákról hallgatja azokat az elbeszéléseket, amelyek az egykori „fiúcska” számára „egyfajta szolid polgári értékrend iránti igényt jeleznek” (Bernhard Schlink: *A felolvasó*. Fordította Rátkai Ferenc. Budapest, Helikon, 2007. 188.). Az pedig, hogy Hanna a börtönben magától megtanul írni és olvasni, majd öngyilkosságot követ el, a (ki)képz(őd)és értelmében vett *Bildung* etikai orientációját is felmutatja, ez viszont ellentétben áll a genocídiummal.

mechanizmusait ismétli (például a bűnelfojtást, a parancsteljesítési kényszerre, a megvezetettségre, illetve mit sem sejtésre való hivatkozást). A regényt számos módon védelmezhetnénk is – Hanna magatartása Michael perspektívája miatt válhat szimpatikussá és megértendővé, a náci tettesek emberi arcának megmutatása valójában nem felmenti őket, hanem a „gonosz banalitását” engedi láttatni, és pontosan megakadályozza azt a démonizálást, amely lehetővé teszi az elhatárolódást a tettesektől. Ennél sokkal fontosabb azonban Harald Welzer azon megállapítása, hogy *A felolvasó* valójában irodalmilag modellálja a háború utáni generációk bűnhöz való hozzáállásának egyes szakaszait: a tettesek kezdeti hallgatását a 68-asok offenzívája (és a háborús bűnösök elleni perek), erkölcsi és jogi ítéletei törlik meg, a 90-es évekre a megöregedett 68-asok viszont békét kötnek az időközben áldozatként (is) látott szüleikkel – hasonlóan ahhoz, ahogyan a kezdetben Hanna múltjáról (és analfabétizmusáról) mit sem sejtő és a viszonyt is titkoló Michael végignézi az igazságot feltáró pert, majd megpróbálja megérteni az erkölcsileg elítélt nőt és végül felolvasást rögzítő kazettákkal támogatja Hanna „megtisztulását”.¹⁴ Welzer szerint ma a tettes- és a második generáció kapcsolatának már nem a vád az alapja (mint 68-ban és az ún. *Väterliteratur* műfajához sorolható, offenzív hangvételű regényekben), hanem a megbékélés: a tettes-generáció büntudatát napjainkra felváltja az utódok büntudata, akik úgy érezhetik, anno megtagadták az empátiát szüleiktől, akik viszont időközben igyekeztek tanulni a történelemből és felvállalni felelősségüket.¹⁵ A kortárs műtfeldolgozó családregegyek erről az utólagos empátiáról, a tettesek generációjával való „egyetértésről”

¹⁴ Welzer: *Schön unscharf*. 55.

¹⁵ Welzer: *Schön unscharf*. 55., 57. Werner Konitzer Welzerhez hasonlóan a tettes-generációval szemben érzett utólagos empátiáról beszél. Vö. Werner Konitzer: *Verweigertes Mitleid und nachholende Empathie. Überlegungen zur Bedeutung der gegenwärtigen Diskussion um Bombenkrieg und Vertreibung* (kézirat, 2003.), idézi Welzer: *Schön unscharf*. 57. A 68-as generáció napjainkban Norbert Frei megállapítása szerint békülékeny szándékkal közelít a megöregedett szemtanú-generációhoz: Norbert Frei: *Gefühlte Geschichte. Die Erinnerungsschlacht um den 60. Jahrestag des Kriegsendes 1945 hat begonnen*. *Die Zeit*, 2004. 10. 21., idézi: Jan

tanúskodnak, ahogyan azt az áldozati perspektíva konjunktúrája, a „bűntelen bűnösség” toposzának újbóli problematizálása is mutatja. Welzer fontos megállapítása és beszédes című, nagy ívű, reprezentatív szociológiai munkájának („*Opa war kein Nazi*” [„Nagyapa nem volt náci”]¹⁶) tanulsága, hogy az áldozati szerep mindig is kulcsfontosságú volt a német családi emlékezetben, a hivatalos tettes-narratíva ellenére is: Welzer egyfajta hasadást diagnosztizál Németország hivatalos, a holokausztra és a nemzetiszocialista bűnökre fókuszáló kollektív emlékezete és a hozzátartozók szenvedéstörténeteire épülő privát, családi emlékezete között.¹⁷ A német áldozat-narratívák irodalmi konjunktúrája és fogadtatástörténete ennek a feszültségnek, vagyis a múlthoz való kognitív és emocionális hozzáállás,¹⁸ a történelmi tudás és a szemtanúhoz fűződő érzelmi közelség ellentétességének a leképeződése – újabb határátlépésnek lehetünk tehát szemtanúi a kollektív és a kommunikatív (családi) emlékezet között.

Az áldozatiság ebben a kontextusban nem (csak) a civil áldozatok szenvedéstörténeteire fókuszáló történetek viktimológiai horizontjába illeszthető, hanem felidézni látszik a közvetlenül a háború utáni évekre jellemző önfelmentő áldozatmítoszokat is – éppen ezzel magyarázható, miért is váltott ki annyira érzékeny reakciókat az analfabétizmus-cselekményszál (mely Hannát még inkább rajta kívül álló körülmények áldozatává, „bűntelenül bűnössé” teszi, hiszen szégyenérzetből vállalja magára tettestársai bűnét is). Hasonlóan heves kritika érte többek között Oliver Hirschbiegel *A bukás* (2004) című filmjét, amely amellett, hogy Hitler szemtanúként visszatekintő titkárnőjének autentikusként színre vitt perspektívájából mutatja be a

Süselbeck: *Generationennarrative als Emotionalisierungsfaktor der NS-Erinnerung in den Medien*. In: Süselbeck (szerk.): *Familiengefühle*. 9–44. 11.

¹⁶ Harald Welzer, Sabine Moller, Karolina Tschuggnall (szerk.): „*Opa war kein Nazi*”. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt a. M., Fischer, 2002.

¹⁷ Welzer: *Schön unscharf*. 53.

¹⁸ A múltra vonatkozó kognitív tudás és kritikus beszéd, illetve a tettes-generációval való érzelmi azonosulás, emocionális kötődés feszültségét Andrea Geier elemzi részletesen, vö. Geier: *Verstörende Dokumente...*

Führer örületét (egyések szerint Hitlert mint örültsége „áldozatát”¹⁹), szintén a németek szenvedésére fókuszál. Teszi mindezt ráadásul úgy, hogy a filmes holokauszt-ábrázolás ikonográfiájához nyúl a német áldozatok (az elesett katonák vagy a Führerbunkerben mérgezett Goebbels-gyerekek) sorsának bemutatásakor,²⁰ márpedig a holokauszt-áldozatok szenvedésének az összemosása a II. világháború egyéb áldozatai csoportjainak halálával Reagan elnök 1985-ös bitburgi katonai temetőben tett tiltakozóhullámokkal kísért látogatása óta legalább annyira tabusértőnek számít, mint Assmann szerint a holokauszt és a gulág versenybe léptetése vagy akár maga a holokausztagadás.²¹ De más (holokauszt-)filmekben is számtalan példát találunk a családi emlékezet mintáinak követésére – a *Schindler listája* paradigmátikus módon mutatja be azokat az érzelmi igényeket, amelyek a holokausztra vonatkozó kognitív tudás ellenére is fennállnak. Ilyen a „jó német” figurájával való azonosulási lehetőség (Schindler ennek a prototípusa, de sorolhatnánk más, nem-reprezentatív szereplőtípust

¹⁹ Vö. Martin Sabrow: *Erinnerung als Pathosformel der Gegenwart. Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, 2012/2. (51.) 4–15. 12. Vö. Assmann: *Das neue Unbehagen...* 142–195.

²⁰ Ezeket a filmes párhuzamokat (többek között a képi sztereotípiákat és a kamera-perspektívát a hagyományos holokauszt-filmekben és *A bukásban*: például a szűk térbe zsúfolt emeletes ágyakról a kamerába tekintő áldozatok, vagy a félmeztelenül halomba rakott testek motívumait) részletesebben elemzi Tobias Ebbrecht, vö. Tobias Ebbrecht: *Geschichtsbilder im medialen Gedächtnis. Filmische Narrationen des Holocaust*. Bielefeld, Transcript, 2011. 235–246. A tettes-áldozat átfordítás hasonló eseteit elemzi Jan Süselbeck olyan többrészes tévéfilmek kapcsán, melyekben állítása szerint a német bűn „tömegmediális ártalmatlanítása” zajlik, vö. Süselbeck: *Familiengefühle*. 43.

²¹ 1985. május 5-én Ronald Reagan és Helmut Kohl látogatást tett a 49 Waffen-SS-tag sírját őrző bitburgi katonai temetőben és együtt emlékeztek meg a hazájukért áldozatot hozó német és amerikai „hősökről” – az amerikai elnök beszédében a katonákat ugyanolyan áldozatoknak nevezte, mint a holokauszt áldozatait. A két államfő szimbolikus gesztusának konkrét politikai következményei voltak, érzellemmel fűtött, széleskörű közéleti viták, tiltakozások előzték meg és követték a látogatást az Egyesült Államokban és Németországban is. Vö. Assmann: *Der lange Schatten...* 76.

is, a katonai ellenállót, a segítő stb.) – a náci tettesek jellegzetes ábrázolási sémájuk szerint kizárják az azonosulás lehetőségét (hiszen egy gyakori típusuk szerint szadista, meggyőződéses gonosztevők).²² A tettesektől (Hitlertől, az SS-től) való elhatárolódás és az általuk megvezetett (mit sem sejtő, ártatlanul besorolt, csupán parancsokat teljesítő) kollektívummal való közösségvállalás retorikája – amely oly sok irodalmi vagy filmes elbeszélésben érvényesül – viszont nem más, mint az assmanni tipológiában bemutatott, közvetlenül 1945 utánra jellemző önfelmentő áldozat-szindróma alapstruktúrája.²³ Számos megnyilvánulási formáját figyelhetjük meg ennek Welzer idézett kutatásai szerint a háborús múltból szóló családi történetekben is, melyekben az unokák generációja utólagosan ellenállóvá és hőssé stilizálja, de legalábbis a büntetlenül vétkező áldozat sémájába illeszti a katonaként érintett családtagokat.

²² Ebbrecht: *Geschichtsbilder im medialen...* 257. Tobias Ebbrecht ezeket a vizuális konvenciókat a képek, a figurák és a narratív stratégiák kategóriáiba rendezve elemzi: ilyen közismert és éppen ezért már nem is nyugtalanító, nem elgondolkodtató ikon például a hegyekbe halmozott holttestek vagy az összegyűlt szemüvegek és cipők képe. Ebbrecht elemzi továbbá többek között a „jó” és a „rossz” német szereplőinek tipikus ábrázolási sémáit és a *Schindler listájában* prototípussá sűrített narratív konvenciókat (a heroizálás vagy az antagonisztikus szerkezet hollywoodi dramaturgiáját, a fekete-fehér keretezés autentikus illúziót teremtő eszközét vagy a nem reprezentatív túlélési történet érzelmi hatását). Vö. Ebbrecht: *Geschichtsbilder im medialen...* 123–300.

²³ Assmann három jellegzetes műtfeldolgozó és egyben bűnhárító védekezési mechanizmust kategorizál a háború utáni (nyugat)német társadalomban: a hallgatást, az antikommunizmust és az áldozat-szindrómát – ez utóbbi a „kollektív bűnösség” vádját a „kollektív ártatlanság” hangsúlyozásával utasítja el, és jellemzője az éles határvonás a bűnös tettesek (Hitler és társai) szűk rétege és az ártatlanul megvezetett tudatlan németek tömege között. Aleida Assmann, Ute Frevert: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 199. 140.

Az áldozat fogalma és az áldozat-narratívák problematikája az emlékezetelméletben

Az ezredforduló utáni német kulturális emlékezet említett műtfeldolgozó mechanizmusai és jellemző tendenciái – a család- és generációs narratívák konjunktúrája mind az irodalmi műfajok, mind a műtértelmezés terén – olyan jelenségekre irányítják a figyelmünket, amelyek termékenyen értelmezhetőek a társadalom- és bölcsészettudományok úgynevezett érzelmi fordulatának (*emotional turn*) kérdéshorizontja felől. A kortárs német családtörténet és a családi emlékezettel foglalkozó újabb (transzdiszciplináris) kutatások a náci múltba való emlékezés és a generációs (illetve családi) narratívák mint emocionalizáló tényezők összefüggéseire irányulnak, vagyis ezeknek a narratíváknak az érzelemkeltő erejére, az ezt létrehozó esztétikai hatásmechanizmusokra.²⁴ Egyaránt fontos belátásokhoz segíthet annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy milyen olvasói elvárásokat (például az autenticitás vagy az érzelmi közösség iránti, a történelmi diskurzust is felülíró vágyat) elégítenek ki ezek a népszerű műfajok, vagy azé, hogy a generációs narratíva általi érzelemkeltés megismétli-e vagy sokkal inkább leleplezi a családi emlékezet Welzerék által feltárt bűnrelativizáló stratégiáit.²⁵ Még alapvetőbb és megkerülhetetlen kérdés azonban, hogy a tárgyalt generációs konstrukciók, családi elbeszélésminták és műtértelmező stratégiák alaptrópusaként szolgáló áldozat(iság) fogalma milyen jelentés- és szerepváltozáson ment keresztül az elmúlt évtizedekben. A német áldozat-narratívák és áldozati irodalom konjunktúrája által generált vita az egész német emlékezetkultúra (vélt) hiányosságaira irányítja a figyelmet (Assmann „rossz közérzetről” beszél az emlékezeti kultúrában²⁶), és az elméleti diszkusszió tanulságai a konkrét műértelmezésekkel is termékeny párbeszédbe léptethetőek.

²⁴ Süselbeck: *Familiengefühle*. 12.

²⁵ Süselbeck: *Familiengefühle*. 12., 16.

²⁶ Assmann: *Das neue Unbehagen...*

Az áldozat(iság) problematikája körüli – a fogalom aktuális konjunktúrája és politikai instrumentalizálhatósága, illetve általános kontúrталansága által felvetett – kérdések az elmúlt fél évtizedben olyan elméleti vitát generáltak, amely egy a német emlékezetkultúra elismert vívmányaira, valamint legújabb kihívásaira irányuló tágabb körű diszkusszióba ágyazódik. A 21. században sajátos feszültségnek lehetünk szemtanúi a német műltfeldolgozás nemzetközi és német megítélése között: jóllehet a népiirtás nyomasztó tapasztalatával való szembenézés szempontjából általában példaértékűnek, sőt követendő normának tartják a német tettes-emlékezetet, az emlékezetkutatás és történelemtudomány német élvonalába tartozó kutatók újabban egyre inkább kritikával illetik azt.²⁷ Assmann még azt a kérdést is felveti, hogy a kiemelkedően eredményesnek, tudatosan felépítettnek tekinthető német emlékezeti kultúra nem a német hübrisz rejtett folytatása-e – hiszen a németek azért „világbajnok-emlékezők”, mert előtte a gyilkolásban is „világrekordot döntöttek”.²⁸ Amikor Assmann a német emlékezetkultúra vonatkozásában újfajta „rossz közérzetet” diagnosztizál, olyan aktuális fordulatokra és jelenségekre hivatkozik, mint a mediális változások, a transzkulturális migráció tapasztalata, a szemtanú-generáció(k) megfigyatozásának dinamikája, a kétféle (keletnémet és nemzetiszocialista) diktatórikus múlt feldolgozásának feladata, vagy az európai (transznacionális) emlékezeti közösségbe való integrálódás kihívásai,²⁹ mégis az *áldozat* fogalmát tekinthetjük olyan gyújtópontnak, amely mindezen aspektusokat összeköti. Ulrike Jureit történész és Christian Schneider szociológus és pszichoanalitikus egy 2010-es munkájában válik először láthatóvá ez a fajta összefüggés az emlékezetkultúra kritikája, a (náci) műltfeldolgozás és az áldozatiság problematikája (valamint a generációs konstrukciók) között. Jureit szerint a német emlékezetkultúra a 68-as generáció (máig ható)

²⁷ Vö. Assmann: *Das neue Unbehagen...* 59. és Margrit Fröhlich, Ulrike Jureit, Christian Schneider (szerk.): *Das Unbehagen an der Erinnerung: Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*. Frankfurt a. M., Brandes & Apsel, 2012.

²⁸ Assmann: *Das neue Unbehagen...* 59.

²⁹ Assmann: *Das neue Unbehagen...* 12–13.

műltfeldolgozó mintáinak következtében siklott ki: emlékezetpolitikai normává vált ugyanis az, ahogyan a szülőkkel szemben lázadó 68-asok abban találtak egy bűnöktől felmentő, erkölcsileg fölényes pozíciót, hogy túlzott mértékben azonosultak a holokauszt-áldozatokkal s ezt folyamatosan színre is vitték. Az áldozatokkal azonosuló emlékezeti kultúra (*opferidentifizierte Erinnerungskultur*) Jureit értelmezésében elsősorban azért veszélyes, mert a megváltás reményével, tudniillik a tettesség kérdésének háttérbe szorításával, illetve a tettesektől való elhatárolódás lehetőségével kecsegtet.³⁰ Assmann viszont az áldozatokkal történő identifikáció azon jureiti értelmezésével vitatkozik, miszerint a németeknek a németek áldozataival való azonosulása illegitim intenzitású és önfelmentő hatású. Szerinte az áldozatokkal szembeni viszony alapja nem az (önviktimizáló és ezért önfelmentő) identifikáció, ahogyan Jureit állítja, hanem az áldozatokkal való empatikus együttérzés, ez pedig nem egyfajta zsákutcája a német emlékezetkultúrának, hanem sokkal inkább az alapja. Az emlékezetpolitikai norma eszerint nem az áldozatokkal azonosuló hozzáállás (*opferidentifiziert*), hanem az áldozatokhoz odaforduló (*opferorientiert*) magatartás,³¹ amely nem relativizálja, hanem elismeri a tettességet, s ezen a ponton Assmann érvelése közelít Reinhard Kosellecknek az emlékezet negativitásáról megfogalmazott nézeteihez. (A világhírű német történész szerint a német emlékezet sajátossága a negativitás: a

³⁰ Vö. Ulrike Jureit, Christian Schneider: *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*. Stuttgart, Klett-Cotta, 2010. 10.

³¹ „A német emlékezeti kultúra holokauszthoz való normatív viszonyát nem az identifikáció, hanem az empátia egy formája határozza meg, amely teljes mértékben helyet hagy annak a tudatnak, hogy mi magunk nem az áldozatok népéhez tartozunk. A német holokauszt-emlékezés ezen formája az áldozatokhoz igazodik (*opferorientiert*), de nem azonosul az áldozatokkal (*opferidentifiziert*), mert nem csekély szerepet játszik benne a tettesperspektíva.” Assmann: *Das neue Unbehagen...* 66. Az áldozatokkal azonosuló (*opferidentifiziert*) és az áldozatokhoz odaforduló (*opferorientiert*) magatartás fogalompárját Werner Konitzer részletesen tárgyalja: Werner Konitzer: *Opferorientierung und Opferidentifizierung. Überlegungen zu einer begrifflichen Unterscheidung*. In: Fröhlich, Jureit, Schneider (szerk.): *Das Unbehagen an der Erinnerung...* 119–128.

saját áldozatokra és a német háborús bűnök áldozataira való emlékezés csakis a saját tettességre való állandó emlékezéssel együtt kerülhet be – a „pozitív” eseményekre való emlékezés mellé – a kollektív önképbe.³²) Hasonlóan árnyalt képet ad a német múltértelmezés szubjektumainak változásáról Martin Sabrow tipológiája is. A történész és politológus Sabrow párhuzamot von a németek 1918 utáni heroikus áldozatkészsége és a Sztálingrádot követő önviktimizálása között, fontos fordulópontot állapít meg azonban abból a szempontból, hogy 1945 után a heroizálás viktimizációba vált át: az aktív, szubjektum státuszú mártír-hős áldozatiságát (*Heldenopfer*) felváltja a passzív, objektum státuszú viktim-áldozat (*Leidensopfer*) szenvedése a német emlékezetkultúra vonatkoztatási pontjaként.³³ Sabrow az önviktimizálás büntelmentő aspektusait emeli ki, amikor azt tárgyalja, hogy egészen az 50-es évek végéig a német önértelmezés alapja a tettességet, bűnrészességet, cinkosságot elfedő áldozat-narratíva volt – a németek többsége ugyanis „a náci”, a szövetséges bombázások vagy a szovjet önkényuralom áldozataként tekintett magára.³⁴ A 60-as, 70-es évekre viszont a tettesnarratíva, a német bűnök áldozatainak empátiát kiváltó szólama vált dominánssá (a tettes-emlékezet intézményesülésének és mediális színrevitelének, kulturális konstrukciójának állomásait

³² „Állításom szerint nekünk, németeknek csak egy lehetőségünk van: a tettességet és tetteiket be kell vonni az emlékezésbe, és nem szabad csupán az áldozatokra mint olyanokra vagy egyedül az áldozatokra emlékeznünk. Ez különböztet meg minket más nemzetektől. [...] Csak akkor emlékezhetünk meg az áldozatokról, amelyeket gyilkosan és iparilag termeltünk, ha kialakítjuk öntudatunkat, ha emlékezünk velük együtt a saját halottainkra s így a tettesekre is a rokonságunkban, az elődeink között, a saját nemzetünkben. Ez hozzátartozik az emlékezetünk negativitását fémjelző nehézségekhez. Meg kell tanulnunk bánni ezzel a negativitással, s nem követelhetünk pusztán pozitív hősöket, például ellenállókat.” Reinhart Koselleck: *Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses*. In: Volkhard Knigge, Norbert Frei (szerk.): *Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*. München, Beck, 2002. 21–32. 27. és 29.

³³ Vö. Sabrow: *Erinnerung als...* 12., Martin Sabrow: *Held und Opfer. Zum Subjektwandel deutscher Vergangenheitsverständigung im 20. Jahrhundert*. In: Fröhlich, Jureit, Schneider (szerk.): *Das Unbehagen an der Erinnerung...* 37–55. 48.

³⁴ Sabrow: *Erinnerung als...* 12.

– többek között a 68-as generáció tevékenységét, a 79-es *Holocaust* című sorozat sikerét, Willy Brandt vagy Richard von Weizsäcker [emlékezet]politikai lépéseit vagy később a Wehrmacht-kiállítás hatását – nem áll módomban tárgyalni). Az új, az 1990-es évektől megfigyelhető áldozatdiskurzus, a német áldozatok perspektívájának konjunktúrája ennek ellenére (tehát a háborús bűnösséget vagy a holokaust szingularitását övező konszenzus ellenére) heves társadalmi vitákat generált, ami azt mutatja, hogy az önfelmentő áldozatiság narratívája korántsem korlátozható egy adott történelmi időszakra (közvetlenül a háború utáni évekre), illetve nem tekinthető perifériális („csak” a családi emlékezetre vonatkozó) jelenségnek. Assmann idézett megállapítása szerint jöllehet a német áldozatok népszerű történetei nem relativálják a tettesség domináns szólamát, ma is újra és újra felmerül az 50-es évek önfelmentő áldozat-szindrómájának a visszatérésétől való félelem (még ha ennek a lehetőségét többen tagadják is).³⁵ A német szenvedéstörténetek eltérő értelmezési lehetőségei (a tettesség elbeszélésével való versenybe léptetésük vagy a tettesség örökségéből fakadó empátiikus hozzáállást tanúsító értelmezésük) egy Sabrow által leírt jóval átfogóbb, általánosabb emlékezetpolitikai, illetve történelemtudományi paradigmaváltás kontextusában lesznek összeegyeztethetőek. A diktatórikus múlt „feldolgozása” eszerint ma *inkluzív* módon történik, vagyis már nem a vád és a feltárás, a holokaustáldozat és az elesett Wehrmacht-katona éles elhatárolása a fontos, hanem az áldozatok elismerésének és a tettesek azonosításának együttesége: az emlékezés pluralizálódik, az *áldozat* fogalma pedig politikamentessé válik.³⁶ Az áldozatfogalom politikamentessége (*entpolitisiert* *Opferbegriff*) kétségkívül feloldhatja az empátiusan áldozat-orientált (*opferorientiert*) és a bűntől elforduló, de az áldozatokkal azonosuló (*opferidentifiziert*) múltértelmezés feszültségét, és

³⁵ Vö. Welzer: *Schön unscharf. Iller* Elisabeth Domansky, Jutta de Jong: *Der lange Schatten des Krieges. Deutsche Lebens-Geschichten nach 1945*. Münster, Aschendorff, 2000. 16. Idézi Martin Sabrow: *Den Zweiten Weltkrieg erinnern. Aus Politik und Zeitgeschichte*, 2009/36–37. 14–21. 20.

³⁶ Sabrow: *Den Zweiten Weltkrieg...* 21.

egyfajta kiutat jelent a „német áldozatok” és „a németek áldozatai” közötti hierarchia problematizálásának dilemmáiból. Sabrow kategóriái és tézisei, illetve azok párbeszédbe léptetése Assmann vagy Jureit most csak felszínesen érintett fogalmaival és nézeteivel még inkább tanúskodik viszont az áldozat fogalmának szinte áttekinthetetlen összetettségéről és ennek következtében egyfajta lebegő jelölőként történő lokalizálhatatlanságáról. Hogy ez a fajta „életlenség” nem pusztán metaszinten, az áldozat-diskurzusok elméleti tematizálásakor válik jelentéssé (és fontos belátásokhoz vezető termékeny értelmezési közeggé), azt az alábbiakban az áldozat-narratívák központi retorikai alakzatainak példáján próbálom felmutatni, elsősorban Ulla Hahn már említett *Életlen képek* (*Unscharfe Bilder*) című regénye kapcsán.

Ulla Hahn: *Életlen képek*

Hahn regénye Harald Welzer értelmezése szerint egy (már bemutatott) reprezentatív és aktuális múltfeldolgozó magatartást tesz láthatóvá, mégpedig azt, ahogyan a 90-es években a tettes-generáció megbékélésre, megértésre, megbocsátásra talál. Látszólag ez ellentmondásban van azzal, hogy a regény kiindulópontja mégiscsak a vád – ahogyan említettem, a főszereplő tanárnő, Katja Wild szinte mindvégig igen támadóan feszegeti tisztességben megőszült édesapja múltját, és az apa kikényszerített gyónásakor többször gúnyosan visszautasítja az olyan közismert önfelmentő érveket, mint hogy a besorozottaknak nem volt választási lehetőségük, vagy hogy tudatlanok, túl fiatalok voltak, és maguk is harctéri traumák áldozatai.³⁷ Ennek ellenére – állítja Welzer

³⁷ Katja folyamatosan elutasítja a tettes-generáció múltértelmezésének említett mintáit – Musbach elbeszélésében ismétlődnek a magyarázkodás jellemző toposzai: tizenhat évesen fogékony volt az ember az ideológiák „fertőző” hangulatára (35.), nem lehetett előre látni, mibe torkollik a hitleri politika (uo.), elleneztek az egészet, bár részesei voltak (59.); nem tudtak semmit a zsidók deportálásáról (98.); nem ők választották Hitlert, nem voltak önkéntesek, csak túlélni akartak (107.), a „parancs az parancs” (126.). Hasonló érveket dokumentál Katja a Wehrmacht-

– mégiscsak az a regény végkicsengése, hogy inkább békén kellene már hagyni végre a bűnrészes szemtanú-generációt, hiszen (s ezen a ponton a regény a családi emlékezet mintáit imitálja) áldozatokkal és nem tettesekkel állunk szemben.³⁸ A tettes-áldozat-megfordítás eszköze egyfajta önfelmentő funkcióval felruházott *életlenség*: bizonytalan marad, hogy az apa „gyilkos”-e, vagyis valóban rálőtt-e dezertőr bajtársára (a parancs teljesítésekor elájul), mindvégig kérdéses Katja számára, hogy az életét a háborús múlttól felvilágosító tanításnak szentelő Musbach erkölcsileg elítélhető-e, amiért abban az időben és helyzetben az adott módon cselekedett, az olvasó pedig egy idő után illegitimnek érzi, ahogyan lánya a szimpatikus idős urat a testi tünetek megjelenéséig gyötri megszállott faggatózásával.³⁹ A rengeteg lebegtetés olyan toposzokat léptet működésbe, mint a tettet és áldozatot összemósó „bűn nélküli bűnösség” jellemzően ellentmondásos értelmezési mintája (Musbach maga is elismeri, hogy részese, de egyben áldozata is volt a rendszernek⁴⁰), a regény békülékeny hangú érvelése az életlenség mellett pedig a családi emlékezetben megfigyelhető „üres beszédnek” feleltethető meg: Welzer idézett kutatásai szerint a lényegyet megkerülő, a valóságot elrejtő, kontúr-talan *üres beszéd* jellemző a családi emlékezetre is, hiszen amikor a (nagy)szülők háborús múltja kerül szóba, az érintettek szókimondás helyett indirekt, asszociatív fordulatokkal operálnak, az üres helyek értelemmel való kitöltése pedig az érzelmileg korántsem semleges

kiállítás fotóira adott reakcióként (a képek meggyalázzák az egyszerű német katonák tisztességét, ők nem gyilkosok voltak, mint Hitler, a besorozottak szenvedtek és végső soron áldozatok [155.]). A regényidézeteit saját fordításomban közlöm. Az idézetek utáni oldalszámok az alábbi kiadásból valók: Ulla Hahn: *Unscharfe Bilder*. München, dtv, 2005.

³⁸ Welzer: *Schön unscharf*. 56.

³⁹ Welzer: *Schön unscharf*. 56. Az olvasó érzelmi „befolyásolásának” esztétikai stratégiáira nem térek ki.

⁴⁰ Musbach folyamatosan hangsúlyozza, hogy ott volt, benne volt a történetekben, de egyben ellenezte is azt (59., 214.), amit Katja kiüresedett bűnhárító mechanizmusként értelmez (214.).

hallgatóság osztályrésze lesz.⁴¹ Az *üres beszéd* és az *életlen kép* tehát ebben az értelmezésben egyfajta bűnelhárító, önfelmentő szerepet kap, nem csupán az (el)hallgatás vagy „egyértelműtlenítés” torzító közegeként, hanem abban az értelemben is, hogy kontúrталanságuk egy már nyilvánvalóan ismert (Musbach esetében „feldolgozott”) tapasztalatra utal. Welzer ugyan elismeri, más kortárs műtfeldolgozó család- és generációs regényben (például Timm említett szövegében) egyértelmű a bűnös felmenők elítélése – a tettes-generációval szembeni békülékeny hang valójában azonban Hahn regényét sem jellemzi ennyire kategorikusan. Katja ugyanis a kínzó faggatózások végére elítéli a 68-asok offenzív fellépését, azt, ahogyan a tettes-apák áldozataivá stilizálták magukat. Ekkor pedig végeredményben a jureiti önfelmentő (*opferidentifiziert*) áldozatiságot illeti kritikával, az áldozatokhoz való empátiás odafordulás (*opferorientiert*) jegyében. Ez utóbbi hozzáállása szintén a regény második felében jelenik meg, amikor a kezdetben még igen kritikus, szinte durván kérdező lány és a védekező, egyéni szenvedéseinek közvetíthetlenségéhez ragaszkodó öregember pozíciói szinte megfordulnak: végül Musbach ostorozza magát, és Katja mondja fel a mentségére szolgáló ellenérveket (144.). A párbeszéd végkicsengése tehát nem a tettesekkel való, bűnbocsánatra buzdító kibékülés, hanem elsősorban a 68-asok hozzáállásának elutasítása:

Mások, akik viszont megkérdezték apáikat, nem kérdezősködtek túl kíméletlenül, előítéletektől vezérelten? Nem is adtak nekik esélyt, hogy nyíltan beszéljenek? Nem akarták sokkal inkább túl hamar a saját ártatlanságukat biztosítani azáltal, hogy különbségtétel nélkül egy egész generációt tettesekké, cinkosokká, szemléltetővé tettek, csak hogy semmi közülük ne legyen hozzájuk? Az apák számára mindez azt jelen-

⁴¹ Az „üres beszéd” meghatározatlanul hagyja a tartalmat, csak utal rá – jellemző fordulatok például az „az a dolog a zsidókkal”, „az a valami”, „ahogyan alakult az egész” (Welzer: *Schön unscharf*. 58.). Katja a regényben több ponton korrigálja apja üres beszédét és eufemizmusait, figyelmezteti például Musbachot, hogy a „hadműveletek”, a „veszteség”, „visszavonulásra készítés” és egyéb körülíró kifejezések kulisszái valójában tömeggyilkosságot és háborús bűnöket lepleznek (80., 90., 207., 211.).

tette: bűnösök, maguknak pedig: lelkiismeretesek. Sőt, még áldozatnak is tekinthették magukat, a tettes-apák áldozatainak (255.).

Katja tehát a regény végére rájön, a vádoló kérdezősködés gesztusa mögött ugyanaz az önviktimizáció rejlik, mint a (beismert vagy fotókkal dokumentálható) bűnösséget mentegető, saját szenvedéseikről beszélő egykori katonák visszaemlékezéseinek jellegzetes áldozat-narratíváiban. Geier szerint emellett az apa szenvedéseinek szuggesztív leírásaiban bővelkedő regény egyértelműen világossá teszi, hogy az orosz fronton rekedt német katonák sorsa másodlagos a civilizációs törés elbeszéléséhez képest, illetve csak akkor beszélhető el, ha érintetlen marad a holokauszt kontextusában érvényes tettes-áldozat narratíva.⁴²

Az, hogy Katja végeredményben elismerni kényszerül, hogy mindig szükségszerűen életlen marad a múltból alkotott kép, nem feltétlenül a welzeri „üres beszéd” torzító értelmezését érvényesíti. A regénynek fontos témája a személyes tapasztalat, a testi szenvedés elbeszélhetősége, valamint mediális közvetíthetősége.⁴³ A címben is szereplő *kép* szó nem elsősorban a vizuális médiumot vagy a Wehrmacht-kiállítás dokumentum értékű fotóit jelöli, hanem az emlék tudati valóságát, a múltból alkotott képet, amely a szemtanú emlékezetében a részletes elbeszélés ellenére is végeredményben hozzáférhetetlen, néma marad. Amikor a lánya Musbach személyes történetét és a fronton meg tapasztaltak még soha nem hallott egyéni emlékezetét firtatja, a feltörő szubjektív és traumatikus emlékképek áramát folyamatosan megszakítja, és az apa történetét a kiállítás képein objektívan leképezettné vált bűntettek valóságosságával szembeállítja. Musbach a fotóalbum materialitását viszont a testbe íródott, személyes tapasztalat konstruálta emlékképek valóságával szemben másodlagosnak véli, és egy idő után a beszélgetések tétje a kétféle kép (Musbach „saját képei” és „azok a képek”) közötti kapcsolat lesz: „Semmilyen pillanatkép nem tudja visszaadni ezt, még egy film sem. Csak az ottani jelenlét rögzítheti és talán, és milyen tökéletesen, emlékezhet rá. Ott vannak az én képeim.

⁴² Geier: *Erfahrung vs. Erinnerung?* 17.

⁴³ Vö. Geier: *Erfahrung vs. Erinnerung?* 13.

A fejben. És nem ilyen képeken.” (71.)⁴⁴ A kétféle kép kapcsolata kezdetben komplementernek tűnik – bár Katja egy konkrét (Musbach háborús bűnét bizonyító) fotóra gondol, amikor azzal a gondolattal adja apja kezébe az albumot, hogy saját képét nem találja meg benne (a lány valójában látta ezt a katalógusban nem szereplő képet), az öreg azonban saját, hiányzó emlékképeinek hiányára vonatkoztatja a felszólítást („Igazad van, az én képemet, az én emlékeimet nem találhatom meg benne” [40.]). Azzal a céllal válaszolja meg lánya kérdéseit, hogy teljessé tegye, a szemtanú történetével kiegészítse, korrigálja a történelemből (és a kiállítás katalógusából) jól ismert, de töredékes képet, orvosolva ezzel mintegy azt a hiányt, ami abból ered, hogy számára a náci múlt története olyan képek sorozata, amelyeken ő nem szerepel (100.). Ugyanebből a szempontból védelmezi Musbach kezdetben Grass *Ráklépésben* című szövegét:

Günter Grass a *Ráklépés* nem akarta a náci gyilkosságokat a német szerencsétlenség fényében kisebbíteni [...] Hát soha nem volt lehetséges az egész képet is látni? [...] [Musbach] a német háborús gépezet része és egyben áldozata is volt. A mozaikból mindig csak egy bizonyos színű köveket kell kiválasztanunk? Nem a kép egésze ad csak értelmet? (27.)

Ekkor még úgy tűnik, a homályos kép kiélesítése, a töredékesség kiegészítése lehetséges és kívánatos, a németek szenvedésének tematizálása (egészen Assmann értelmében) nem megszünteti, hanem kiegészíti a tettesség szölamát, pusztán árnyalva, differenciáltságával hitelesítve egyfajta „teljes képet” a német múltból. Musbach és Katja konfliktusuk során azonban mégis azzal szembesülnek, hogy nem lehetséges a teljes és éles kép megalkotása, mégpedig nem a tettes- és az áldozati narratívák inkongruenciája miatt, hanem a személyes traumatikus tapasztalat közvetíthetlenségének következtében. Musbach hamar belátja, hogy ez az átvitt értelmű életlenség már közvetlenül a traumatikus

⁴⁴ Katja ezt az érvet egyébként kibúvónak tekinti, amikor egyben elismeri, hogy Musbach képei teljesen mások, mint amiket a kiállításon látott (109.).

tapasztaláskor is az észlelés szükségszerű módusza volt: „A félrenézés fontos volt a túléléshez. Ha nem néztél félre, megbolondultál. [...] Az első halottakra még pontosan tudok emlékezni – de utána csak elmosódott, arcnélküli foltokra.” (50.) A kép valóságossága ráadásul pillanatnyinak, sőt esetlegesnek bizonyul („Mindig igazak a képek?» »Igen, bizonyára», mondta Musbach, »legalábbis abban a pillanatban, amelyet rögzítenek – és arra nézve, amit pillanatként keretbe foglalnak. De minden kép esetében létezik egy amögötti kép is»” [63.]). Időközben tehát egyértelműen kiderül, hogy a kép nem lesz élesebb a kiállított képek és az apai emlékképek párbeszédbe léptetésétől („A dolgok világosabbak vagy zavarosabbak lesznek? A képek élesebbek vagy életlenebbek? A megértés könnyebb vagy nehezebb? Nem tudta még, mi a válasz” [105.]). Sőt, Katja beismeri, hogy a saját (emlék) képei, elképzelései is némák és kontúrtaalanok maradnak („El kellett tehát képzelnie egy súlyosan sérült fiatal nőt. Katja megpróbálta, érezni akarta, meg akarta élni ezt a sebesült nőt, érezni közelségét, hallani sóhajait. De a kép a fejében egy kép maradt, néma, szagtalan. Életlen” [175.]). Ennek az oka viszont nem a tettesekhez fűződő érzelmi közelség, amely ellenszegülhetne a történelmi tudásnak, még csak nem is a bűnösség és a szenvedés ellentétessége teszi zavarossá a képet, hanem maga az emlékezés medialitása: a személyes tapasztalat (Musbach vívódásainak fő belátása ez) verbálisan vagy vizuálisan is leképezhetetlen, de még a megmaradó személyes emlékkép is másodlagos a tapasztalathoz képest („Musbachnak is tudnia kellett, hogy a képek s szavak által kiváltott érzések mások, mint amiket maga az esemény hátrahagy s amelyek csak ezután váltják ki és szabják meg a képeket és a szavakat” [105.]).

A homályos kép életlensége ebben az értelemben tehát semmiképpen sem egy önfelmentő (a bűnt elfedő vagy a bűnöst a megérthetőség és megvádolhatóság mátrixából kiszakító) töredékességet jelöl, hanem egy általános, emlékezetelméletileg releváns szükségszerűséget. Az életlenség elkerülhetlenségét, illetve kívánatosságát a regény mottójában szereplő Wittgenstein-idézet is kiemeli a múltjával szembenező Wehrmacht-katona történetének konkrét kontextusából: „Egy életlen fotó képe-e egyáltalán egy embernek? Okvetlenül előnyös-e mindig,

ha egy életlen képet egy élssel helyettesítünk? Vajon nem éppen az életlenre van-e gyakorta szükségünk?”⁴⁵ A regény voltaképp tehát a bűnösség kérdésének kontextusában ugyan, de végeredményben az emlékezés lehetőségeit és korlátait feszegeti:⁴⁶ a történet tanulsága pedig az, hogy a különböző emlékezeti médiumokban hozzáférhető (akár egy fotón objektiválódni látszó) személyes tapasztalat végső soron hozzáférhetetlen marad.

A szürke zóna „életlensége”

A regény – és más említett műtfeldolgozó regények –, valamint a német áldozat-narratívák fogadtatástörténetében problematizált toposzok (a bűn nélküli bűnösség, a tettes–áldozat-megfordítás, a parancsteljesítési kötelezettség [*Befehlsnotstand*], az üres beszéd vagy életlen kép alakzatai) ugyanakkor egy teljesen más kontextusban is félreismerhetetlenül fontos szerepet kapnak a kortárs kulturális emlékezetben. Ezáltal azt is látni fogjuk, hogy az általános emlékezetelméleti belátások a német műtfeldolgozás kontextusában teljes komplexitásukban válnak megragadhatóvá. Nem pusztán a tettes-elbeszélések operálnak ugyanis az említett retorikai alakzatokkal, hanem maga a holokauszt, illetve annak elbeszélhetősége és mediális közvetíthetősége kapcsán is tematizált jelenségekkel és értelmezési mintákkal állunk szemben. Ezen a ponton pedig összekapcsolódik a kezdetben érintett kétféle határátlépés a kommunikatív és a kulturális emlékezet között: ahogyan említettem, a családi emlékezet áldozat-narratívái érvényesülnek a kortárs generációs regényben, és a holokauszt élő emlékezete a szemtanú-generáció megfoghatóságával átkerül a

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Fordította Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz, 1998. 60. Az életlenség problematizálásához Wittgensteinnél vö. Lehmann Miklós: *A fényképek szerepe Wittgenstein filozófiájában*. <http://lehmann.hu/lm/wfenykep.pdf> (2016. 05. 13.)

⁴⁶ Andrea Geier szerint „mítosz” csupán, hogy a kortárs családregegyek általános jellemzője a békülékeny hangnem. Geier: *Verstörende Dokumente...* 147.

kulturális emlékezetbe, a két folyamat egyfajta érintkezési pontja a közvetítés és múltértelmezés retorikai alakzatainak szempontjából pedig maga az *életlenség*.

Elsőre bár merész párhuzamnak tűnhet, de azok az említett toposzok, amelyek a német áldozat-narratívák körüli elméleti vitában a bűnhárítás stratégiájához kötődnek, a holokauszt kontextusában, a soá közvetíthetőségét problematizáló reprezentációs vitában is fontos szerepet kapnak. A civilizációs törés elmondhatatlanságának egyik igen találó metaforája egy Primo Levi által megalkotott fogalom, a *szürke zóna*. Levi egy homályos, kontúrtalan, mindenféle erkölcsi kategóriát és fogalmi megkülönböztetést érvénytelenítő, elbizonytalanító övezetről beszél (Agamben általánosabb értelemben az Auschwitz utáni új etika szimbólumának tekinti a *Grauzonét*), konkrétan a lágerekben működő „bonyolult, rétegzett mikrokozmosz” egyik hibrid osztálya, a „kollaboráns rabtisztviselők” kapcsán, akiknek „körvonalaiiban nehezen meghatározható”⁴⁷ szürke övezete a láger urait és rabszolgáit összeköti:

[A lágerbe belépőt meglepetés ütötte arcul.] Olyan világban találta magát, amely iszonyúnak csakugyan iszonyú volt, de egyben megfejt-hetetlen is: nem felelt meg semmilyen ismert modellnek, az ellenség nemcsak odakünn volt, hanem idebenn is, a »mi« körvonalai elmosódtak, s a szemben álló felek száma nem kettő volt, nem egy határvonal rajzolódott ki közöttük, hanem sok, talán számtalan, ráadásul a legnagyobb kuszaságban, az is lehet, hogy mindenki és mindenki között húzódott egy.⁴⁸

Az „*életlen*” szürke övezet kísértetiesen nyugtalanító bizonytalanságát két ikonikus alakjával szemléltethetjük: egyikük a muzulmán (*Muselmann*),⁴⁹ az élet és halál határán tengődő, szubjektum-voltától

⁴⁷ Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003. 22., 19., 47.

⁴⁸ Primo Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. Fordította Betlen János. Budapest, Európa, 1990. 41.

⁴⁹ A *Muselmann* ambivalens figuráját és helyzetét Agamben részletesen tárgyalja: az ember és nem-ember határán elhelyezkedő muzulmán a láger nem-helyének a

megfosztott vándorló élőhalott, másikuk pedig a társaik megsemmisítését kényszerűen kivitelező (a gázkamrákat takarító, holttesteket elégető) sonderkommandós. A Sonderkommandók létrehozását Levi azért is tekinti a nemzetiszocializmus legdémonibb büntettének, mert a megsemmisítendő áldozatból csinál bizonyos értelemben tettet. S nemcsak az áldozat és tettes közötti határ mosódik el a szürke övezetben, hanem sajátos értelmet nyer itt a Hahn-regényben bűnelhárító stratégiaként problematizált *Befehlsnotstand* toposza – míg a németek, ahogy Levi fogalmaz, egy „hatalmi központ alkotórészeként kerültek dilemma elé, és némi manőverezéssel megoldást találhattak volna rá”,⁵⁰ a sonderkommandósnak nem volt választási lehetősége:

Azt hiszem, ez az igazi *Befehlsnotstand*, a »parancsból következő kényszerállapot«, amelyre pedig oly módszeresen s arcátlanul hivatkoztak a bíróság elé állított náci, s később (nyomukban) sok más ország háborús bűnösei is. Ebben az esetben ugyanis kérlelhetetlen vagy-vagy helyzettel van dolgunk: vagy engedelmeskedel, vagy halál fia vagy.⁵¹

A *Grauzone* életlenségében nem csupán a választás lehetősége szűnik meg, hanem a fogalmi és kognitív kategóriák, megkülönböztetések is ellehetetlenülnek (így érvénytelenedik a tettes–áldozat, lét–nemlét, szubjektum–objektum közötti határvonás), s többek között ez a túlélhetetlen – s épp ezért átélhetetlen, közvetíthetetlen – tapasztalat legitimálja a soá reprezentációja körül fellángolt vitában a „képtilalom” pozícióját. Ezt a Lanzmann nevével összefonódó álláspontot (melynek ismertetésére nem vállalkozom) többen pont azzal az auschwitz-birkenai haláltáborból fennmaradt négy fényképpel összefüggésben problematizálják, amelyeket egy egykori Sonderkommandós⁵² készített

jelképeként paradox módon egy olyan etika őrzője, amely a méltóság és erény megszűnésével veszi kezdetét, vö. Agamben: *Was von Auschwitz bleibt...* 41., 47., 60.

⁵⁰ Levi: *Akik odavesztek...* 71.

⁵¹ Levi: *Akik odavesztek...* 71.

⁵² Az 1944 augusztusában készített négy fotót valószínűsíthetően Alberto Errera, az auschwitz-birkenai Sonderkommandó egyik tagja készítette – értelmezésükhöz vö. Georges Didi-Huberman: *Images malgré tout*. Paris, Minuit, 2003.

titokban, ahogyan ezt legújabbán a *Saul fia* című immáron világhírű film is színre viszi. Ez a nézőt a szürke zóna mélyébe rántó alkotás egyébként többek között pontosan az *életlenség* dramaturgiájával vált híressé – ismeretes, hogy tudatos rendezői koncepció része az elmosódott képek hangsúlyossága, ez a homályosság teszi ugyanis elsősorban lehetővé és szükségessé a (felkavart) befogadó „képalkotói” aktivitását (s így válik megkerülhetővé a tragédia szerkezetére építő, illuzionista-realista holokauszt-filmekben és a soát a komédia elidegenítő eszközével megközelítő művekben egyaránt megjelenő vizuális láger-ikonográfia konvenciójának esztétikai csapdája⁵³).

A német bűnösség és a német szenvedés kérdéseit áldozat-narratívák formájában tárgyaló, az 1990-es évektől szinte töretlen népszerűségnek örvendő család- és generációs regények egy reprezentatívnak mondható elbeszélése tehát Hahn *Életlen képek* című regénye. Ahogyan az értelmezés során láthattuk, a Wehrmacht-katona-generáció tettességének vonatkozásában használ, illetve problematizál olyan toposzokat és tapasztalatokat (mint az életlenség, a tettes–áldozat-megfordítás, a tapasztalat közvetíthetetlenlensége vagy a *Befehlsnotstand* állapota), amelyek egyébiránt a holokauszt-reprezentáció kérdésségének és el-

⁵³ A filmes konvenciók elemzéséhez vö. Ebbrecht: *Geschichtsbilder im medialen...* 123–300. Az elmosódott kép értelmezéséhez a fenti kontextusban vö. Georges Didi-Huberman: *Túl a feketén. Levél Nemes Lászlóhoz, a Saul fia rendezőjéhez*. Fordította Forgách András. Budapest, Jelenkor, 2016. 27–28. A *Saul fia* sonderkommandós főszereplője a *Muselman* már említett vonásait viseli – a film így azt a paradigmaváltást valósítja meg a soá vizuális ábrázolásában, amelyről Slavoj Žižek írt 2000-ben. Žižek szerint a *muzulmán* sem komikusan, sem tragikusan nem ábrázolható figurája jelöli, hogy a holokauszt egy „fekete lyuk”: „A muzulmán az a nullpont, amelyben feloldódik a tragédia–komédia, a fenséges és nevetséges, a méltóság és a gúny ellentéte, amelyen az egyik véglet közvetlenül ellentétébe csap át. Ha sanyarúságukat tragikusként próbáljuk ábrázolni, az eredmény komikus, ha komikusként kezeljük őket, tragédia keletkezik. Olyan területre lépünk, amely kívül, vagy inkább alatta van az autoritás méltóságos hierarchikus struktúrájának és annak karneváli megfordítása, az eredeti és paródiája, kigúnyoló ismétlése közötti ellentétnek. El tudunk képzelni egy olyan filmet, amely ezt a területet mutatja meg?” Slavoj Žižek: *Camp Comedy. Sight & Sound*, 2004/4. (71.) 26–29. 29.

méleti kérdéseinek kontextusában is kulcsfogalmak. Ezek az analógiák Musbach képeinek (a Wehrmacht-kiállítás tiszta fotóival szembenálló) életlensége és a szürke zóna nyugtalanító homályossága között (ez utóbbiakat az egyértelmű, egyértelműsítő vizuális ábrázolások illuzionizmusával állíthatnánk szembe) nem a holokauszt-áldozatok és a németek szenvedése egyfajta illegitim egybemosásának lehetőségét bizonyítják. Sokkal inkább egy szinguláris történelmi tapasztalat (a soá és „feldolgozása”) azon vonatkozásaira irányítják a figyelmünket, amelyeknek félreismerhetetlen általános emlékezetelméleti hozadéka van (amely a regényben a Wittgenstein-idézet kapcsán képezi reflexió tárgyát). A náci múlt emlékezetében összefonódó két különböző szenvedéstörténet, a még közöttünk lévő szemtanúk (a holokauszt-túlélők és az egykori német katonák) perspektívája Sabrow már említett tézise szerint napjainkban *inkluzív* viszonyba került egymással. Ez az aktuális áldozat-narratívákban félreismerhetetlenül megmutatkozó jelenség valóban az áldozat(iság) politikai jelentésektől való függetlenedését (*Entpolitisierung*) támasztja alá – amelyet viszont képletesen szólva egyfajta *életlenség*ként is értelmezhetünk.

VALASTYÁN TAMÁS

Az ötödik lehetetlen

*A performativitás mint a tanúsítás
egyik lehetséges formája Kertész Imre
Sorstalanság című regényében*

Mind kevésbé hiszek az »irodalomban«, a fikcióban. Az ember nemcsak fogyaszt, az embert is fogyasztják; ami benne a művészet számára volt fenntartva (legízesebb falatja), lassacskán elfogyini látszik. Mi marad? Talán a példa (az egzisztencia): több is, kevesebb is a művészetnél. Az igény, hogy tanúskodni kell, mégis egyre növekvő bennem, mintha az utolsó lennék, aki még él és szólhat, s szavammal mintegy azokhoz fordulok, akik túléltek a vízözönt, a kénesőt vagy a jégkorszakot – bibliai idők, nagy, súlyos kataklizmák, az elnémulás ideje.¹

Gyötrelmes ellentmondás

A szavainkhoz, kijelentéseinkhez, egyáltalán a nyelvünkhöz való viszony problematikus vagy nem tiszta jellege már számos episztemikus, retorikai vagy éppen irodalmi vizsgálódás kritikai önreflexiójában kapott kitüntetett szerepet. Tehát már azon fordulat után is szinte beláthatatlan problémamező tárul elénk, amely a létezés, a megtörtént és megtörténhető esemény, valamint a megismerés kognitív vagy intuitív formáinak *conditio sine qua non*ját a nyelvben látja. Legelsősorban nyilván az igazság és a hazugság korrelativizálásának színreviteléről van szó, de megemlíthetjük a személyes és a kollektív ábrázolás olykor megengedhetetlenül összegabalyodott mivoltát vagy éppen a megértés-megértetés, a közlés különböző formáinak szinte lehetetlennek tetsző, nyugtalanító sikertelenségét s kilátástalanságát is.

¹ Kertész Imre: *Gályanapló*. Budapest, Holnap, 1992. 29.

Ha ráadásul ezen a problémamezőn a holokauszt-diskurzusra fókuszálunk, ott azt láthatjuk, hogy éppen a lét és a nyelv (legalábbis az *addig* [Auschwitzig] elgondolható konvenció és invenció) transzcendentális feltételrendszere omlott végérvényesen össze, lépte át tudniillik addigi (Auschwitzig tartó) lehetőségességének határait. A lét és a nyelv létesülésének, teremtett voltának, újraalkothatóságának párhuzama és elkülönбöződése – mely paradox viszony az episztemikus és literális forma-képz(őd)és kiaknázhatatlan forrása, mi több lehetőségfeltétele –, a váratlan és beláthatatlan (lét)lehetőségnek, illetve az írott és olvasható jelnek ez a dinamikus kapcsolata, ismételhető iniciatívája, a sorseseemény és a szó kiazmusának történeti komplexitása és elbeszélhető modulálása éppen a holokauszt-diskurzusban szenvedett el olyan sebet, mely behegedhetetlennek tűnik. A holokausztról szóló irodalmi és tudományos szövegek úgy próbálják ábrázolni a megtörtént borzalmakat, Pilinszkyvel szólva, a megtörténhetett botrányt és a megtörtént szentséget, hogy mindeközben erről a sérülésről, a lét és a nyelv sebééről is szólnak.²

² Pilinszky János: *Ars poetica helyett*. In: Uő.: *Pilinszky János összegyűjtött versei*. Budapest, Századvég Kiadó, 2000 Könyvek, 1992. 83. „Mindaz, ami itt történt, botrány, amennyiben megtörténhetett, és kivétel nélkül szent, amennyiben megtörtént.” Pilinszky szavainak kontextusához – katolicizmusán túl – megvilágító erejű lehet hozzáolvasni Giorgio Agamben gondolatait a homo sacer-ről (*Homo sacer*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.). Magyarul pl. Kiss Lajos András szentelt a témának szuggesztív tanulmányt (*A kivétel mint norma – Giorgio Agamben biopolitikai koncepciójának vázlata*. In: Uő.: *Haladásparadoxonok. Bevezetés az extrém korok filozófiájába*. Budapest, Liget, 2009. 25–33.) A sacer helyzetének paradox mivolta, az adott társadalmi közösségen belüli üres helye abból származik, hogy miközben megölhető, sőt megöleendő, nem áldozható fel. „Egyébként Agamben igyekszik megmagyarázni a különös ellentmondást, amely a *homo sacer* látszólag pozitív elnevezése (*sacrum* = szent) és rendkívül negatív társadalmi szerepe (azaz hogy bárki megölheti) között feszül. Agamben Macrobius Saturnalia című munkájára utal, amelyben a szerző kifejti, hogy az isteneket nem szabad megsérteni, de a *homo sacer*t mégis meg lehet ölni. Úgy tűnik, a rómaiak szemében arra a lényre, aki nem »normális« ember, rendelkezzen bármilyen negatív szereppel, nincs más szó, mint ami eredetileg az isteneket illelné meg.” Kiss: *A kivétel mint norma...* 26.

Ám mindezen traumatizálása a létnek és a nyelvnek olyan csapdákat rejt magában, amelyek voltaképpen leszűkítik, egyneműsítik a holokausztról szólás formáit. Olyan pályák nyílnak meg ezáltal, amelyeken az ábrázolás (és egyáltalán a témáról való beszéd) vagy a szenvedés, a borzalom képeit nagyítja fel, vagy az ideológiának mint *summmum genus*nak a tökéletességet involváló alakzatait kényszeríti rá a forma kibontakozó mozgására.³ Vagy az áldozat szerepe értékelődik s erősödik fel, és tolja el a forma meritumát egy aránytalanság felé, vagy a megtörténtek pusztta, tényszerű felsorolása laposítja el a beszédet. Mindkét esetben, ha mondhatjuk így, elvétí az ábrázolás a megtörtént, helyesebben a történő esemény *sui generis* voltát. Kertész Imre *Sorstalanság*ában viszont mintha éppen arra nyílna mód, hogy a megtörténő esemény *sui generis* volta reprezentálódjék a regényben, vagyis hogy az „így esett éppen” kontingenciájának tanúsítása szervezze a narrációt. Mindez s mindennek a belátása ugyanakkor egyáltalán nem magától értetődő. Mi több, szinte lehetetlen.

A már idézett Pilinszky-szövegben még a következőket is olvashatjuk: „A *passé* realitásába egyedül az áldozatok jutottak. Övék ma minden jelentés.”⁴ Ezek a súlyos mondatok pontosan rávilágítanak a holocaust-ábrázolások legélesebb dilemmájára, nevezetesen a forma-képzési fókuszpont megtalálásának-kijelölésének oly problematikus, „gyötrelmesen ellentmondásos”⁵ jellegére. Az Auschwitzban és a többi koncentrációs táborban történő rettenet tanúsításának lehetőségességére, illetve lehetetlenségére. Egyrészt ha az áldozatok a *passé* realitásában vannak, hogyan lehetséges a vég eme abszolútját újra megeleveníteni bármiféle diskurzusforma keretein belül, másrészt ha az áldozatoké

³ Kertésznel a direkt politikai ideológiákon, a totalitárius eszméken kívül ilyen szerepet tölt be a moralizmus: „A moralista azért nem lehet művész, mert ő nem teremti a világot, hanem ítélkezik felette, s így teljesen fölösleges munkát végez.” Kertész: *Gályanapló*. 13.

⁴ Pilinszky: *Ars poetica helyett*. 83.

⁵ Pilinszky miután megfogalmazza az első lábjegyzetben idézett híres mondatát, rögtön hozzáfűzi: „Mindez igaz. Mégis gyötrelmesen ellentmondásos...” Pilinszky: *Ars poetica helyett*. 84.

„minden jelentés”, hogyan lehetséges nem az áldozatok perspektívájából ábrázolni a történeteket? Ez a kérdés annál is inkább jogosnak tűnik, merthogy a holokauszt-diskurzuson belül mintha lezajlana egy olyan változás, amely az áldozati perspektívától mintegy eltávolítaná a formaképzés meritumát egy olyan reprezentáció felé, ahol jóllehet a megalkotottság ereje jelen van, mégis valamiképp, mondjuk így, a narratív identitás nem tolakszik a kontingens eseményszerű elé, hanem a formában hagyja az eseményt úgy feltárulni, amiképp az megtörtén(he)t. Nos, ez a mozzanat az, ami majdhogynem lehetetlen feladat elé állítja a holokauszt közvetíthetőségét célul kitűző diskurzus aktorait. Mégis, a történő rettenet, a megtörténhető botrány és a megtörtént szentség közvetíthetőségének, illetve közvetíthetetlenségének paradoxonára Kertésznek sikerült egy olyan narratív rendet találnia, helyesebben megalkotnia, amely midőn önmagát teremti szóról szóra, mondatról mondatra, lépésről lépésre, éppen ezáltal, ebben a performatív ritmusban engedi történ(het)ni az eseményeket.

A fikció és az üres hely

Persze még mindig kérdés, hogyan lehetséges mindez. A Soa reprezentálhatóságának elemi paradoxona oly erővel van jelen a diskurzusokban, hogy a tanúsítás performativitása véleményünk szerint Kertésznél megvalósuló formájának bemutatása előtt e helyt ezt a paradoxont még szükséges taglalni. Mert miközben a reprezentálás lehetetlensége hangsúlyozódik s tételeződik, aközben egyre csak sokasodnak a tanúsító kísérletek. Szirák Péter a következőképpen fogalmaz Kertész Imréről szóló monográfiájában:

A holokauszt olyan történeti esemény, amely magába sűríti a történelmi tudat, az emlékezés lehetőségének és készségének, a közvetíthetetlenség tapasztalatának, a felejtés szükségszerűségének kérdéseit. Az emlékezés és az emlékéllítés, a megértés és megértetés önmaga lehetetlenségével néz itt szembe.⁶

⁶ Szirák Péter: *Kertész Imre*. Pozsony, Kalligram, 2003. 59.

Egy tágabb, a kulturális emlékezet kontextusába helyezve a kérdést a monográfus tulajdonképpen a reflexió és a praxis feszültségeként, zártság és nyitottság különbségeként mutatja be a problémát: „Az autentikus ábrázolásra, illetve a holokauszt színrevitelének lehetetlenségére hivatkozók egy zárt kánon megőrzésében látszanak érdekeltnek lenni”, ezzel szemben áll „a holokauszt-emlékezet gyakorlata, amely számos változatban tesz kísérletet az egykori esemény közvetítésére, nyitott értelmének fenntartására”.⁷ A közvetítő formák, elbeszélések, történeti munkák, visszaemlékezések e megsokszorozódása együtt jár „Auschwitz szükségképpen *medializálódásának* tapasztalatával”, ami „újra és újra felveti a holokauszt-diskurzus alapvető kérdését, vagyis az *ábrázolhatatlanság* és az *egyediség*, végső soron a *megérthetőség* dilemmáját”.⁸ Ennek a dilemmának az egyik legsúlyosabb komponense maga a tanúsítás.

Gábor György a témában nemrég közölt alapvető tanulmányában sorra veszi a tanúsítás történeti és tematikus csomópontjait. A Soához való tanúsító, közvetítői viszony alapvető paradoxitása abból adódik, hogy miképpen tudjuk, képesek vagyunk-e egyáltalán a Soát mint eseménytörténetet és mint „metafizikai rejtély[t], összcivilizációs traum[át], történeti és történelmen túli esemény[t]” egyként megragadni anélkül, hogy mindeközben a narratívánk „ezzel óhatatlanul banálissá vagy triviálissá” ne tenné az eseményeket.⁹ A narratív rendeződés megalkotása-megalkotottsága és a történelmi tapasztalat eseményszerűsége, esetisége a tanú(sítás) szerepe és tevékenysége elé elháríthatatlan akadályokat görgeszt.

Azt is mondhatnánk, hogy a tanú történelmi tapasztalata a narrativitás nyelvi reprezentációjának pillanatában már valójában a narráción kívüli, azaz az eseményen túli tapasztalat esszenciája volt, tehát élmény-

⁷ Szirák: *Kertész Imre*. 61.

⁸ Szirák: *Kertész Imre*. 61., 64.

⁹ Gábor György: *Én láttam, én hallottam (Auschwitz és autopszia, avagy lehetséges-e tanúvallomás a megsemmisítő táborokról?)*. In: Széplaky Gerda, Valastyán Tamás (szerk.): *Az aligtól a túlig. Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába*. Pszeudo-lexikon. Debrecen–Eger–Budapest, Dupress–Líceum–Kalligram, 2015. 476.

anyagát a jóval későbbi elvárások, megfelelési kényszerek tapasztalatai jelentették, vagyis a »jelen tapasztalatváltozásai«, s nem az esemény közvetlen s nyersségében megmaradó érzékelése.¹⁰

S hát van egy további mozzanat, tulajdonképpen a legsúlyosabb akadálya a reprezentációnak, méghozzá az, hogy a túlélő, az tehát, aki tanúskodhat a haláltáborok világáról, sui generis nem autentikus tanú a legborzalmasabb tetteket s történeteket illetően. Primo Levi *Akik odavesztek és akik megmenekültek* című könyve *Előszavában* erről így ír: »Aki megjárta, az nem tért vissza, vagy ha mégis, önnön szenvedése és értetlensége megbénította a megfigyelőképességét.»¹¹ Szóval akik igazán tanúskodhatnak, »akik tudatuk birtokában végigélték, végigrettegték, végigkínlódtak és végigszenvedték megsemmisítésük minden stációját, nem tudtak tanúskodni, minthogy a halálgyárak megszabták sorstalanságukat, a rájuk mért végzetet, s elpusztultak».¹² Gondolatmenetünknek elértünk az origópontjához, innen muszáj más irányt vennünk. Azonban mielőtt ezt megtennénk, szükséges még egy

¹⁰ Gábor: *Én láttam, én hallottam...* 488–489. A szerző ezen a ponton érvelésében Frank R. Ankersmit és Reinhart Koselleck gondolatmeneteire s kifejezéseire támaszkodik. Vö. Ankersmit: *A történelmi tapasztalat*. Fordította Balogh Tamás. Budapest, Typotex, 2004., Koselleck: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2003. A *Sorstalanság* esetében ez a probléma oly módon merül fel – mint majd látni fogjuk alább, részletesebben is kifejtve –, hogy Köves Gyuri voltaképpen azért meséli el saját történetét, emlékezik mintegy vissza lágerbeli életére, mert tökéletes értetlenséggel és hallgatással, a közlés totális reménytelenségével találja szemben magát hazaérkezvén Budapestre, ez a magát-másokkal-meg-nem-értethetősége lesz az ő esetében a »jelen tapasztalatváltozása» (Koselleck kifejezése).

¹¹ Primo Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. Fordította Betlen János. Budapest, Európa, 1990. 15–16. Levi könyvében többször is, egyre újabb és újabb szempontot érintve visszatér a tanúsítás paradoxonának problémájához, a székelyen kapcsán pl. így módon: »A túlélő hol tudatosan, hol ösztönösen magyarázkodik, védekezésre szoruló vádlottnak, elítéltnak érzi magát. [...] Jogos-e az utólagos székelyen? Sem akkor nem tudtam, sem most nem tudom megmondani, mindenestre a székely jelen volt, és jelen van, kézzelfoghatóan, súlyosan és kitörölhetetlenül.» Levi: *Akik odavesztek...* 95., 99.

¹² Gábor: *Én láttam, én hallottam...* 489–490.

kicsit elidőzni a tanúsítás e rettenetes, abszurd paradoxonánál. Már csak azért is, mert az ily módon feltárható összefüggés is segíthet Kertész kongeniális megoldását – a performatív tanúsítás formáját – jobban megértenünk.

Kiss Lajos András már idézett könyvében Giorgio Agamben és Jean-François Lyotard munkáira hivatkozva fejti ki bővebben a tanúsításban rejlő imént vázolt ellentmondást.¹³ Agamben azt állítja, hogy

Auschwitz autentikus tanúságtevőinek helye jóformán üres hely, amelyet csaknem reménytelen vállalkozás az értelmes fogalmakból építkező elbeszélésekkel betölteni. [...] Valójában az igazán hiteles tanúkat éppen a *nem-túlélők* között kellene keresni, [...] s így Auschwitz igazi paradoxonát a következőképpen lehet megfogalmazni: *nem a túlélők az igazi tanúságtevők*.¹⁴

Lyotard érvei, ha tetszik – ha egyáltalán viszonyíthatunk így e helyt –, még ennél is sokkolóbbak, hiszen a francia filozófus nem mást állít, mint hogy maga a tudományos argumentáció belső logikája, végső soron az a formállogikai szükségszerűségi pont okozza a tanúságtevés lehetetlenségét, amely mintegy megköveteli azt az osztenzív mondatot a tanúságtevő részéről, hogy:

»Én bent voltam a gázkamrában.« Ennek a követelménynek csak egy performatív ellentmondáson keresztül lehetne eleget tenni. Így aztán, mondja Lyotard, akik mégis túléltek a megsemmisítő táborokat, in-

¹³ A hivatkozott könyvek: Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003., Jean-François Lyotard: *Le Différend*. Paris, Minuit, 1983.

¹⁴ Kiss Lajos András: *Auschwitz nyelve és a tanúságtétel paradoxonjai 1. – megjegyzések Giorgio Agamben Auschwitz-könyvéhez*. In: Uő.: *Haladásparadoxonok*. 37–49. (39–40.) Nemes Jeles László kongeniális filmjében, a *Saul fiában* pl. az is árnyalja-telíti a formarendeződés mozgását és a befogadás folyamatát, hogy olyan zörejek, hangok, csend- és zajtörmelékek kavargása közepette vagyunk, amelyben az emberi hang csak egy a többi között, s amely ezt az üres helyet csak még inkább képes megjeleníteni.

kább hallgatásba burkolóznak, tudván: nem tudnak eleget tenni ennek az abszurd követelménynek.¹⁵

Nos, ezen fejtegetésekből a következőket szeretném leszűrni a *Sorstalanság* olvashatóságára vonatkozóan. Ha a tanúságtevés (disz)pozícionáltságát üres helyként aposztrofálhatjuk, akkor ennek a narratív vagy diszkurzív formáját – irodalmi ábrázolás esetében expressis verbis a fikciót, a fikcionalitást – is összefüggésbe kell hozni az ürességgel, ami (legalább) annyit jelent, hogy magát a fikcionalitást is át kell formálnunk, konvertálnunk, mondhatni, dekonstruálnunk szükséges a holokausztról szólás szituációjához, szituativitásához.¹⁶ Ehhez a művelethez lehet segítségünkre a performativitás, amely olyan interpretatív erőt jelenít meg, amely egyként képes magát az olvasandó világot és önnön magát is folyamatosan, ahogyan Jacques Derrida mondja, iteratíván alakítani.¹⁷

¹⁵ Kiss: *Auschwitz nyelve...* 41. Ebben az érvelésben is feltűnik a performativitás, ám mint egy ellentmondás formája, azaz ugyan kijelentheti valaki, hogy bent volt a gázkamrában, ez azonban csakis kizárólag hazug mondat lehetne, olyasmi, aminek a referense abszolút nem létezik. Nos, ezen a ponton vállalkozásunk határai is kirajzolódnak, vagy ha tetszik, a performatív narráció ideologikus sebezhetősége válik láthatóvá, mindazonáltal az is, hogy e sebezhetőséget ő maga nyilvánítja ki, önmaga mutatja meg önnön diskurzusképző határait. Ennyiben mégiscsak ellenáll annak, hogy bármiféle ideológia rátelepedjen.

¹⁶ Michael Bachmann szerint a tanúság és a fikció közti elmosódó határ jóllehet veszélyeket jelent az ítéletalkotás vonatkozásában, az irodalom területén mégis egyfajta sanszként jelenik meg, mert megmutatja, hogy mégiscsak vannak az irodalmi fikcióknak testimoniális effektusai. Vö. Michael Bachmann: *Der abwesende Zeuge. Autorisierungsstrategien in Darstellungen der Shoah*. Tübingen, Francke, 2010. 74.

¹⁷ Vö. Jacques Derrida: *Aláírás esemény kontextus*. Fordította Kicsák Lóránt. In: Antal Éva, Kicsák Lóránt, Széplaky Gerda (szerk.): *Performatív fordulatok*. Eger, Líceum Kiadó, 2015. 43–69. Bachmann az imént idézett könyvében Derrida Augustinus-elemzéseit interpretálva tárja fel a tanúsítás és a performativitás összefüggését. Derrida szerint a tanúsítás nem egy tudás átadása, hanem egyfajta performatív cselekvés. Mint ahogyan Augustinusnál is a hitvallás, a *confessio* lényege nem elsősorban az igazmondás, hanem az igazság megcselekvése. Vö. Bachmann: *Der abwesende Zeuge...* 71. Ehhez lásd még: Sibylle Schmidt: *Ethik und Episteme der Zeugenschaft*. Konstanz University Press, 2015. 91–92.

Auschwitzon innen és túl

Amikor azt állítjuk, hogy a fikciót a *Sorstalanság* olvasásakor szükséges dekonstruálnunk, méghozzá a holokausztról szólás, a tanúsítás szituativitásához illeszkedve, akkor ezzel nem szeretnénk egyben azt is mondani, hogy abszolút pontként tüntetnénk ki ezt a szituációt. Fontos azt elgondolni és a szemlélet tárgyává vagy mozgatórugójává tenni, hogy a holokauszt abszolút kezdő- vagy végpontként történő (fel)tételezése voltaképpen megint csak egy olyan mozzanat lenne, amely megterhelné, az egyneműsítés irányába tolná az ábrázolást. Amikor tehát performatív ritmusról beszélünk s fogunk még alább szólni, akkor egyszersmind azt nyomatékosítjuk, hogy a holokauszt borzalmának iniciatívája, az emberi létnek és nyelvnek ez a felmérhetetlen kisikl(at)ása beleoldódik ugyanezen lét és nyelv kontingens áramába. S hogy e kontingens áram adódik, tapasztalhatjuk meg a kisikl(at)ást. Csak így lehetséges megtapasztalnunk oly rettenetesen egyedi mivoltát. Ily módon persze az a probléma is az interpretáció keretei közé emelkedik, hogy a már tudott és megtapasztalt borzalmas esemény miként képes kiiktatódni, s csupán az ábrázolás révén, a formaképz(őd)és nyelvi létesülésében (újra) megteremtődni.¹⁸ Ez persze – mármint ez a kiiktat(ód)ás – eo ipso nem lehetséges, mindazonáltal a fikтивitás határai e problémából is szembetűnőek. Merthogy állításom szerint a *Sorstalanság mégiscsak* úgy jár el, mintha a lapjain akkor és ott teremtné az esemény, s ebből rajzolódna ki fokozatosan a rettenet, pontosabban a rettenetbe átforduló idő és tér, a Soa világa.

Ha a tanúsító aktor az utólagos tudás, a jelen tapasztalatának erőit és igényeit engedi hatni az éppen-Auschwitz-idején-és-terében-történő események megjelenítésekor, akkor az ábrázolás elvétí az esemény egyediségét. De nem csak ezzel a problémával szembesül az ábrázolás.

¹⁸ Erre Szirák Péter is felhívja a figyelmet, mondván: „Az elbeszélő főhős Auschwitzot nem az utólagos tudás horizontjából írja le, hanem (...) a kétségkívül gyermeken naiv – mondhatnánk: pseudonaiv – perspektívának a kiaknázásával.” Aztán: „Kertész, miközben nem engedi az Auschwitzon túli tudás érvényesülését, éppen hogy elidegeníti elbeszélőjét saját krónikás szerepétől.” Szirák: *Kertész Imre*. 51., 75.

A tanúságtevőnek az eseményekhez való diszpozíciójáról, valamint még a tanúságtevés megcselekedéséhez választott nyelvről is szó van. Az események át- s egyben túlélője (a *superstes*) csak és kizárólag a saját nevében szólhat, tehet tanúságot. Mondhatni, be van zárva önmaga emlékezetének börtönébe, s megköti nyelvi konvencióinak béklyója. Kertész önértelmezéseiből tudhatjuk, hogy mennyit küzdött ezekkel a kötöttségekkel, és a *Sorstalanság* sikerülésének (egyik) titka éppen az, hogy voltaképpen az író megnyerte ezt a küzdelmet, az Auschwitzban történő események nyelvi redukciójával, jelentésrögzülésével szembeni harcát.¹⁹ „Íróvá talán nem valamiféle tehetség teszi az embert, hanem hogy nem fogadja el a nyelvet és a kész fogalmakat” – fogalmazza meg *Gályanaplójában* Kertész.²⁰

Auschwitz nyelvi problémaként legtisztább formában *A száműzött nyelv* című »megközelítésben« merül fel. Ez a »berlini Renaissance-Theaterban« tartott beszéd leleplezi azt a Celan által »mások nyelvének« nevezett nyelvet, amely Auschwitzot egy »Auschwitz előtti« nyelven szólaltatja meg, elfogadva »a neki felkínált nyelvi konvenciókat, az 'áldozat', az 'üldözött', a 'túlélő' stb. szavakat, a velük járó szerepet és tudatot«. Kertész egy másik nyelv szükségessége mellett érvel, amely Auschwitzot autentikusan lenne képes kifejezni. Ezt a nyelvet »zenei műszóval« »atonálisnak« nevezi. Míg a tonalitás az »egységes hangnem« kifejezője, a vele ellentétes *atonalitás* – fűzi tovább – a »közmegegyezés« és a »tradíció érvénytelenségét deklarálja«.²¹

A *Sorstalanságban* megformálódó fikció tehát a holokaust eseménytörténetével, illetve az ehhez az eseménytörténethez megalkotott nyelvvel szembesíti az olvasót, de mint láttuk, éppen az események

¹⁹ Bár e küzdelem kimenetelének minősítését illetően inkább tartózkodnék, megfontolva az író szavait: „Aki a KZ-anyagból irodalmilag győztesen kerül ki, vagyis »sikeresen«, az holtbiztosan csal és hazudik: így írd regényedet.” Kertész: *Gályanapló*. 25.

²⁰ Kertész: *Gályanapló*. 16.

²¹ Gyimesi Timea: *Lakható helyek – vagabundus tárgyak. Kertész Imre idegen idegen-ségéről*. In: Uő.: *Szókés vonalak. Diagrammatikus olvasatok Deleuze nyomán*. Budapest, Kijárat, 2008. 153–177. (155–156.) Az idézetben végig hivatkozás Kertész Imre: *A száműzött nyelv* (Budapest, Magvető, 2001.) című kötetére.

léttörténeti reprezentációja és nyelvi megragadhatósága az, ami a lehetetlenségek iterációjába írja át magát nem szűnő intenzitással. Hogyan lehetséges a lehetetlenségeknek e már-már végtelenbe lendülő sorát megszelídíteni, formába rendezni? Gyimesi Timea imént citált elemzésében idézi Kertészt, aki a „lehetetlenség” szót egyenesen Kafkának tulajdonítja, aki egy lehetetlenségi iterációt vázol fel.

Kafka szava ez különben, aki egy Max Brodhoz írt levelében, a zsidó író helyzetét elemmezve három lehetetlenségről beszélt: hogy lehetetlenség nem írni, hogy lehetetlenség németül írni, s lehetetlenség másként írni. Majd ezt mondja: »szinte hozzátehetnénk egy negyedik lehetetlenséget is, azt, hogy lehetetlenség írni.«²²

Nos, Kertész írói mibenlétére specifikálva e lehetetlenségi iterációt, mondhatnánk, hogy van egy ötödik lehetetlen is: lehetetlenség íróként tanúsítani a holokaustot. Merthogy a *Sorstalanság* narrátorának emlékező(i) diszpozíciója is, egyáltalán az emlékezés mint olyan, mint a napnyugati kulturalitás konstans mozzanata szintén egy az Auschwitz előtti, Auschwitz-tól idegen szavak, szerepek és tudatok közül. Meg kell kérdeznünk, hogy az Auschwitz utáni emlékező tanúságtevő hagyatkozhat-e egy olyan fikcionalitásra, ami Auschwitz előtt munkálódott ki, bízhat-e a fikcióban, a narrativitásnak, az időkezelésnek és térábrázolásnak azokban az alakzataiban, amelyeket még a genocídium előtt alkotott meg az ember. S ha a válaszuk nemleges,²³ akkor ebben az elementáris konfrontációban, amit a genocídium minden tanúságtevője átél, hogyan kellene önmagával is és az átélt eseményekkel szembesülnie? Kertész Imre lehetséges válaszát a *Sorstalanságban* véleményem szerint a performatív tanúsítás alakzata rajzolja ki, az eseményeknek egy olyan narratív rendben történő kibontakoztatása, amely mintegy fokozatosan, a fikcionalitást az iterációba oldva szembesíti mind a főhőst, mind az olvasót az egyedi kontingenciájával.

²² Vö. Gyimesi: *Lakható helyek...* 157. A hivatkozott szöveg újfent Kertésztől *A száműzött nyelv*.

²³ A szövegem mottójában már idézett Kertész Imrét megismételve: „Mind kevésbé hiszek az »irodalomban«, a fikcióban.” Kertész: *Gályanapló*. 29.

Fatalitás versus potencialitás I. (Mnemonika és performativitás)

A *Sorstalanság* főszereplője Köves Gyuri, aki narrátori minőségében színre viszi önmaga elkülönöződésekben alakot öltő identitását. A regény olvashatóságának (egyik) kulcsa az elbeszélőnek ebben a különbségekben alakot öltő emlékezői identitásában rejlik. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Kertész megoldása az Auschwitz „utáni”, a genocídiumhoz illő emlékezői diszpozícióra magának az emlékezésnek az elbizonytalanítása, egészen pontosan az emlékezésnek a visszavitele, visszavezetése valami olyasmi eredetéhez, ami többé már nem az igazsághoz méri magát, hanem az igazként megtörténő eseményszerűhöz. A különös mindebben az, hogy ennek a léteseményi és nyelvi aktusnak az előzménye Auschwitz előtti nyelven fogalmazódik meg, nevezetesen Hölderlin *Mnemosyne* című himnuszában:

Lange ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre.²⁴

(Hosszú
Az idő, mégis megtörténik,
Ami igaz.)

Az emlékezésnek és a szituatív eseményszerűnek ez az „eredeti” egymás mellé rendelődése idéződik fel újra a regényben, méghozzá a főhős egy különös egyéni tapasztalata alapján: hogy ti. képtelen másokkal megértetni, mi történt (vele) a megsemmisítő táborban: „nem is feleltem néki semmit, mivel kezdtem lassan belátni: egy s más dologról sosem vitázhatunk, úgy látszik idegenekkel, tudatlanokkal, bizonyos értelemben véve gyerekekkel, hogy így mondjam.”²⁵ A regény narrációjának, úgymond vegyes, mnemonikus és performatív jellege is

²⁴ Hölderlin: *Mnemosyne*. In: Uő.: *Sämtliche Werke*. Zweiter Band. *Gedichte nach 1800*. Herausgegeben von Friedrich Beissner. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1965. 202.

²⁵ Kertész Imre: *Sorstalanság*. Budapest, Századvég, 1993. 198.

innen, ebből a képtelenségből adódik. A mű végén, Gyuri Budapestre érkezésekor egy újságíróval találkozik, s ekkor méri fel helyzete egyedi voltát. Az emlékezői diszpozíció performatív, önteremtő erővel történő telítésének,²⁶ amely tehát a mnemonikus „eredeti” viszonyait és körülményeit eleveníti fel (mint olvashattuk Hölderlinnél), egyik, ha nem a legfontosabb feltétele az, hogy az elbeszélő lemond az áldozati perspektíváról. Illetve úgy is fogalmazhatunk, hogy mert a narrátor képes lemondani a neki konvencionálisan felkínált áldozati szerepről, ragadhatja meg invenciózusan, a nyelv mnemonikus és performatív energiáit mozgósítva az igazként kontingensen és nem az igazság ideologikus jegyében történő eseményeket. Az öreg Fleischmann és Steiner bácsival beszélgetve kristályosodik ki mindez aztán Gyuriban:

– Hogyan? – ripakodott rám paprikavörös arccal, és öklével a mellére csapva: – Még talán mi vagyunk a bűnösök, mi, az áldozatok?! – s próbáltam néki elmagyarázni: nem bűn, csak be kéne látni, szerényen, egyszerűen, épp csupán az értelem miatt, a becsület kedvéért, hogy így mondjam. Nem lehet, próbálják megérteni, nem lehet mindent elvenni tőlem, nem lehet, hogy ne legyek se győztes, se vesztes, hogy ne lehessen igazam, s hogy ne is tévedhettem volna, hogy semminek se legyek sem oka, sem eredménye, egyszerűen – próbálják meg belátni, könnyörögtem szinte: nem nyelhetem le azt az ostoba keserűséget, hogy pusztán csak ártatlan legyek.²⁷

A bűnös és az áldozat szűkítő, egyneműsítő polaritása magát az eseményszerűt, annak megformálását lehetetleníti el a fikcióban. Kérdés mármost, milyen lehetne a tanúsító mint *superstes* státusza? Az ártatlanság pusztá elvetése a narrátor részéről is mutatja, milyen súlyos kérdésről van szó. Merthogy a konvencionális olvasói elvárás mintha éppen hogy egyetértene a főhős sorshelyzetének ártatlanként való jellemzésével: akként történő bemutatásával, hogy ő pusztán

²⁶ „Csak hát nem egészen értettem, mint kívánhatnak olyat, ami lehetetlen, s meg is jegyeztem, hogy ami megtörtént az megtörtént, s hogy végre is nem parancsolhatok az emlékezetemnek.” Kertész: *Sorstalanság*. 205.

²⁷ Kertész: *Sorstalanság*. 209.

elszenvedte az eseményeket. Köves Gyuri szavai ugyanakkor ezzel a „konvencióval”, úgymond, szembehelyezkednek. Ebben a megvilágításban úgy tűnik, hogy éppen az ártatlansága lenne egyenlő a nem-létével. Márpedig ő valamiképp volt, benn a lágerben, s van, itt kinn, Budapest utcáin és a régi otthonában. Erre a *volt*-ra és erre a *van*-ra, összességében magára a *lehető*-re, pontosabban ennek a *volt*-nak, *van*-nak és *lehető*-nek a(z) (meg)értethetetlen eset(legesség) ére kellene fikciót, egyáltalán szavakat találni. Még pontosabban: úgy kellene megalkotni a fikciót, hogy a megtörtént-megtörténhető a maga esetlegességében-esetiségében, egyszóval kontingens mivoltában formálódjék meg. Azaz nem valami már tudott abszolutizálása derivátumaként. Ennek az iszonyatos dilemmának a megjelenítésére szövődik bele a narrációba a regény vége felé a fatalitásnak és a potencialitásnak kétszer is megjelenő, tehát ismétlődő ellentéte. Azaz a történő időhöz való fokozatonkénti s nem egyszerre lezajló viszonyulás.

Gyuri először az újságíróval beszélgetve jellemzi a haláltábor „foglyainak” mindennapjait arra a kérdésre felelve, hogy „Nem pokolnak kell-e [...] elképzelnünk a koncentrációs tábort?”:

Mármost ezeknek az embereknek mindezt a négy, hat vagy tizenkét esztendőt, vagyis utóbbi esetben tizenkétszer háromszázhatvanöt napot, azaz tizenkétszer háromszázhatvanötször huszonnégy órát, továbbá tizenkétszer háromszázhatvanötször huszonnégyszer... s mindezt vissza, pillanatonként, percenként, óránként, naponként: vagyis végig az egészet el kellett valahogy tölteniök. Megint másrészt viszont – fűztem tovább – épp ez segíthetett önékik is, mert ha mindez a tizenkétszer, háromszázhatvanötször, huszonnégyszer, hatvanszor és újra hatvanszornyi idő mind egyszerre, egyetlen csapással szakadt volna a nyakukba, úgy bizonyára ők se állták volna – mint ahogy így állani bírták – se testtel, sem aggyal.²⁸

Gyuri válaszában merituma nem más, mint hogy a koncentrációs tábort nem lehet a pokolhoz mint summum genushoz hasonlítani, annak egy aleteseként bemutatni, mert akkor elveszne az egyedisége.

²⁸ Kertész: *Sorstalanság*, 200.

De Gyurinak mint superstesnek a válaszából kitűnik ennek az egyediségnek az egyik lehetséges reprezentációja is. A válasz prózapoétikai ereje a fokozásnak és az ismétlésnek az iróniába átforduló provokatív alkalmazásából születik: az idő kozmogóniai számokra osztása részben visszaadja s egyben kiforgatja a halálgyárakban folyó megsemmisítő munka precizitását, részben a légerviszonyok elviselésének („mint ahogy így állani bírták”) módját hivatott bemutatni.

Fatalitás versus potencialitás II. (Fikció és iterabilitás)

A fatalitás és potencialitás ellentétének iteratív, azaz más alakban megismétlődő formája akkor kerül elő, amikor Gyuri egykori otthonába visszaérkezvén Fleischmann bácsival és az öreg Steinerrel beszélget:

A két öreg meg ezalatt elmondta: »bizony, itthon sem volt könnyű«. Elbeszélésükből egészében valami kusza, zavaros és követhetetlen esemény benyomását, ködös körvonalait nyertem, amit lényegében nem nagyon láthattam, érthettem. Inkább csak egy szó igen gyakori, már-már fárasztóan sűrű ismétlődését vettem a mondókájukban észre, mellyel minden újabb fordulót, változást, mozzanatot jelöltek: így például »jött« a csillagos ház, »jött« október tizenötödike, »jöttek« a nyilasok, »jött« a gettó, »jött« a Duna-part, »jött« a felszabadulás. No meg a szokott hibát: mintha ez az egész elmosódó, valósággal elképzelhetetlennek tetsző és részleteiben – ahogy néztem – immár önékik maguknak is teljességgel visszaállíthatatlan esemény nem is a percek, órák, napok, hetek és hónapok rendes medrében, hanem úgyszólván mind egyszerre, valahogy egyetlen kavargásban, szédületben, mondjuk egy amolyan furcsa, váratlanul duhajra fordult délutáni összejövetelel esett volna például meg, mikor a sok résztvevő – hogy, hogy nem – hirtelenjében mind esztét veszti, és végül már azt se tudja tán, hogy mit is csinál.²⁹

²⁹ Kertész: *Sorstalanság*, 205.

Gyuri értetlenségének („nem nagyon láthattam, érthettem”) oka részint a Fleischmann bácsiék beszámolójából nyilvánvalóvá váló passzivitásuk az „esemény”-ekkel szemben (amit a „jött” kifejezés ismétlése leplez le), részint – megint csak, mint láttuk azt az újságíróval beszélgetve – Fleischmann-nak és Steinernek a fokozatosság iránti vakfoltja. Hogy a potencialitásnak ezt a Gyuri számára olyannyira elementáris szerepét jobban megérthessük, még idézni kell azt a részt, ahol a főszereplő maga jellemzi a saját hozzáállását a dolgokhoz:

– De nem erről van szó – próbáltam folytatni, magyarázni nekik. – Miről hát tulajdonképpen? – kérdezték, ők is már-már türelmüket veszítve, s azt feleltem, éreztem, magam is egyre mérgesebben: – A lépésekről. – Mindenki lépett, amíg csak léphetett: én is megtettem a magam lépéseit, és nem csupán a birkenau-i sorban, hanem már itt-hon.³⁰

A passzivitásnak és az aktivitásnak, a fatalitásnak és a potencialitásnak a Fleischmann-nék „jött”-je és Gyuri „lépés”-ei által a narrációban is hangsúlyossá tett ellentéte rámutat arra, ami egyáltalán lehetővé teszi az elbeszélést: a fikció és az ismétlés egymásba fonódására, a fikciónak az iterativitásba történő beemelődésére, potencializálódására. A performatív tanúsítás ezt az iterativitást aknázza ki, a fokozatosságnak, fokozatiságnak abban az értelmében, ami a mindig másként történő ismétlés erejét szervesíti magába, a mindig más – *ad absurdum* a lehetetlen – lehetőségét önmagába emelő, önmagát ily módon meghatványozó mozgást.

A lét és a nyelv ilyen performatív egymáshoz rendelése lehetővé teszi az eseményeket a maguk kontingens mivoltában ábrázolni. A performatívumok a létesülés aktív erejét viszik bele a nyelv áramába. Jacques Derrida Austin performatívumokra vonatkozó elméletét kritizálva próbálja a performativitásban rejlő potencialitást a maga védtelenségében, a kockázatnak való kitettségében kifejtetni. Austin-nál tudniillik mintha lenne valami védettsége, éppen a kontextus

³⁰ Kertész: *Sorstalanság*. 207.

kijelölése-megadása által valami előre-tudhatósági faktora a nyelvi eseménynek, mintha lenne valami biztosíték arra nézve, hogy sikeres vagy sikertelen lesz a kijelentés, a lokúciós aktus. Ezt Derrida szerint Austin a beszédhelyzet egészére vagy a teljes beszédhelyzetre hivatkozva adja meg: „Ennek egyik lényegi eleme – mely nem csupán egy a többi között – klasszikusan a beszélő alany tudata, intenciójának tudatos jelenléte a lokúciós aktusának egésze során. Ettől a performatív kommunikáció is egy intencionális értelem kommunikációjává alakul át.”³¹ Az így felfogott s eljáró kommunikatív és intencionális értelem feltételezi – pontosabban annak tudatában van, lép fel egyáltalán, hogy feltételezheti – „a nyelvi közlés egyértelműségét”-t, „egy teljes kontextus önmaga számára való jelenlétét”-t, az intenciók transzparenciáját-t, „a mondani-akarási jelenlétét[t] egy beszédaktus abszolút különösségének egyediségében”.³² Ily módon a lokúciós aktusok egy jelenlétbeli és jelentésbeli totalizációnak vannak alárendelve, ergo nem bontakoztathatják ki magukból performatív erejüket. Derrida szerint arra van szükség, hogy a nyelvi megnyilatkozásokat és a létbeli eseményeket kiszabadítsuk a jelenlét metafizikai totalizációja alól. Ez annál is inkább megtehető, mert – mint Derrida írja – „már a *lokúció* szerkezete tartalmazza azt a predikátum-rendszert, melyet én az általában vett grafématikának nevezek”.³³ Ez a grafématikus mozzanat nem más, mint az írásjegyek alkalmazásában, illetve a dolgok, események jelölési procedúrájában érvényesülő ismétlési és megszabadítási potenciál, azaz hogy – és itt Derrida szerteágazó és szubtilis elemzésének csupán az egyik sűrűsödési pontját idézném –

az a strukturális lehetőség, hogy le lehet metszeni a referenről vagy a jelöltről (vagyis a kommunikációról és a kontextusról), minden jegyből, még ha szóbeli is, általános értelemben vett grafémát csinál, azaz, mint láttuk, minden jegyet egy állítólagos »létrehozásáról« vagy eredetéről leválasztott differenciális jegy nem jelenbeli *maradványává* tesz.

³¹ Derrida: *Aláírás...* 56.

³² Derrida: *Aláírás...* 59–60.

³³ Derrida: *Aláírás...* 56.

És ezt a törvényt az általában vett »tapasztalat« egészére kiterjesztem, ha elfogadjuk, hogy a tapasztalat nem *tiszta* jelenlét-tapasztalatként, csakis differenciális jegyek láncolatainak tapasztalataként létezik.³⁴

A fikció dekonstruálásának, azaz az igazként megtörténhető eseményszerű reprezentációjának sarokköve a grafématisztikus jegy lesz. Tudniillik a mindig már éppen-most-és-így-történés is a differenciálódás és iterabilitás léteseményének bármikor megszakadható kontinuumában zajlik, a grafématisztizáció ezt a bármikor megszakadható szakadatlanyságot erősíti fel. Egy létmozzanat vagy esemény írott, fiktív voltát így módon a másként lehetőknek az ismételhető s szabaddá tett grafémájaként, elkülönülő nyomaként tudjuk megragadni. Gyuri halál-tapasztalatai és életlépései is ebbe a folyamatos iterábilis el-különböződésbe íródnak bele, s mert beleíródnak, lehetnek halál-tapasztalatai és élet-lépései egyáltalán.

Tanúsítás és spacialitás

A *Sorstalanság* narrátora, Köves Gyuri, mint nyomatékostítottuk már, azzal szembesül, hogy képtelen másokkal megosztani azt, hogy mi történt vele a koncentrációs táborban. Képtelen részint önmaga felől, részint hallgatósága felől. Azaz képtelen tanúsítani másoknak a vele történeteket, az általa megtapasztaltakat, átélte eseményeket. Maga a regény ennek a képtelen tanúsításnak a lenyomata. A tanúsítás képtelenségének narratív struktúrája Kertésznél a performativitás, ami kevésbé azt jelenti, hogy az író az emlékező, tanúsító beszéd diakronitását a performatívum szinkrón esetiségével váltja le, sokkal inkább azt, hogy a narráció konfrontálódik az elmúlt, a múlt és az éppen most teremtdő esemény problematikájával, reflektál erre a folyamatos elkülönböződésre. A reflexió a regényben az iterabilitás, az ismétlődés alakját ölti. Ám mégis miben áll voltaképpen a tanúsítás képtelensége, aminek ha nem is a feloldására, azaz képessé válására,

³⁴ Derrida: *Aláírás...* 54–55.

hanem a reprezentációjára Kertész a performativitás narratív alakzatát találja meg?

Jacques Derridának a tanúsítás problémaköréről szőtt gondolatmeneteiben az egyik főszólamot hozzávetőlegesen úgy lehetne összefoglalni, hogy a tanúság önnön lehetetlenségét viszi színre, valósítja meg. Miközben a tanúsítás maga egyfajta nyilvánvalóvá tételt jelent, egy esemény megtörténtének, mikéntjének, igazként lefolyásának feltárását involválja, aközben mindig marad ebben az eseményszerűben valami szükségképp feltár(hat)atlan, mindig titokban marad valami. „A tanúsítás őseredeti tapasztalata folytonosan titok marad, az a tanú privilégiuma, akinek a helyébe senki nem léphet, mert ő lényegét tekintve egyedi, ő tudja, mit látott, élt át, érzett...”³⁵ A tanú tudása, tapasztalata másokkal megoszthatatlan, mert oly mértékben egyedi, hogy nem absztrahálható olyan általános formává, amelyben más is részesíthető lenne. A tanúsítás elemi módon sérülékeny, önmagában hordozza a tévedés, a hiba lehetőségét, a tanú tudása és tapasztalata visszaigazolhatatlan, ezért beszél Derrida a tanúsítás paradox szituációjáról, sőt kríziséről, amely abból adódik, hogy egyfelől a tanú meg akarja osztani másokkal ismereteit, bizonyítékot szeretne szolgáltatni, másfelől azonban képtelen lemosni az utolsó kétséget tanúsága és személyes szavahihetősége igazságáról.³⁶ A tanúsítás krízisét a holokauszt túlélői is megtapasztalják, a tanúságtétel fenomenjában tudniillik strukturálisan benne rejlik e krízis:

Nem lehetséges a jelenben hitelesen tanúsítani azt, amit a mégoly szavahihető tanú lát – vagy pontosabban mondva: látott és amit megőrzött emlékezetében, ha nem ragadtatott el a tűz által (ami Auschwitz és a többi megsemmisítő láger túlélőit illeti, ez a legundorítóbb végső eszköz a »revizionista« tagadók számára).³⁷

³⁵ Jacques Derrida: *Poétique et politique du témoignage*. Paris, L'Herne, 2005. 60.

³⁶ Vö. Schmidt: *Ethik und Episteme...* 89.

³⁷ Jacques Derrida: *Aufzeichnungen eines Blinden: Das Selbstportrait und andere Ruinen*. Idézi Schmidt: *Ethik und Episteme...* 89.

Emiatt Derrida szerint a tanút egy alapvető ontológiai hasadtság jellemzi, egy irreducibilis különbség választja el a szubjektum autentikus tapasztalatát saját nyelvi tanúsításától. Ahogy Derrida fogalmaz: „A tanú címzettje, az, aki a tanú tanúja, nem látta, amit a tanú, állítása szerint, látott, ő nem látta azt és nem is fogja soha látni. [...] Ez a távol-lét szintén lényeges.”³⁸

Ez a tanúsítás önreprezentációjában folytonosan keletkező hasadtság és távolság – amit Derrida még a tanúság apóriájának is nevez –, nos a tanú ezen aporetikus, hasadt, azaz spaciális létének narratív mintázata a *Sorstalanság*-ban a performativitás által ábrázolódik. Mindez a regényben effektíve is megformálódik, egy többretegű motívumon vagy motívumsoron végigvitt narratívum révén, mondhatjuk tehát úgy is, hogy allegorikusan, még hozzá több fejezetben (a hatodikon, hetedikén és nyolcadikon) átívelődve. A rés, a lyuk, a spácium momentumáról van szó, azaz a hiány, a különbség és az eltolódás mindig valamilyen már meglévő, létező entitások révén megteremtődő alakzatáról. A spacialitásnak egész poétikája rajzolódik ki a regényben, amit most csupán érinthetünk egy-két utalással. Amikor Köves Gyuri a hatodik fejezetben elementárisan rádöbben az éhség tapasztalatára, így ír a narrátor én:

Otthon is voltam már – vagy legalábbis azt hittem, hogy voltam – természetesen éhes; éhes voltam még a téglagyárban, a vonatban, Auschwitzban, de még Buchenwaldban is – de hát így, huzamosan, hosszú távon, hogy így mondjam, ezt az érzést még nem ismertem. Egy lyukká, valami ürré változtam át, s minden igyekezetem, minden törekvésem ennek a feneketlen, ennek az egyre követelőző ürnek a megszüntetésére, eltömésére, elhallgattatására irányult.³⁹

A lágerbeli létét rekonstruálni igyekvő, arra mintegy visszaemlékező Köves Gyuri ezen a narratív ponton egy spácium tiszta helyévé, ürességgé válik, helyesebben maga az űr lesz az én, tanúságának

³⁸ Derrida: *Poétique*... 32.

³⁹ Kertész: *Sorstalanság*. 131–132.

origópontjává válik ez az üresség, ebből a tiszta semmiből teremtheti meg tehát performatíve tanúságtevő narratív énjét.⁴⁰

Szintén egyfajta szakadás, távol-lét a motivikus alapja annak a résznek a hetedik fejezetben, amikor Kövest visszaviszik Buchenwaldba vonaton, s miközben fekszik végképp elgyötört testtel a kocsipadlatán, a téli eget fürkészi.

El-eltűnődtem egy s más, el-elnéztem, ami már így, minden fölös mozdulat, fáradság nélkül a szemembe ötlött: például arcom fölött az alacsony, szürke és átlátszatlan eget, pontosabban az ólmos, lomha járású, téli felhőzetet, amely szemem előtt eltakarta. Mindamellet helylyel-közzel meg-meghasadozott, itt-ott váratlan rés, fényesebb lyuk is keletkezett egy-egy futó pillanatra benne, s ez olyan volt, mint valami mélység hirtelen sejtelve, amelyből ilyenkor mintha egy sugár vetülne odafönről rám, egy gyors, fürkész tekintet, egy meghatározhatatlan színű, de mindenesetre kétségkívül világos szem – némiképp egy kissé az orvoséhoz hasonló, aki elébe egykor, még Auschwitzban kerültem.⁴¹

Az ég mint a természet rendjének a metafizikai hagyomány, illetve a természettudomány által is öröklődött markáns szimbóluma úgy tűnik, mintha most is, a narrátornak ebben a létezés peremére sodródott helyzetében is nyújthatna vigaszt, hiszen a szürke fellegek pillanatokra felszakadozva felvillantják számára az ég kékjét („mintha egy sugár vetülne odafönről rám”), ám mihelyt az auschwitzi haláltábor orvosának szemével asszociálódik az ég kékje, részint mindenféle vigasz lehetősége kitörlődik, részint e spaciális, metonimikus trópus újfent egy performatív támpontot jelent a narrátor számára tanúsítása megkonstruálására.

⁴⁰ Derrida szerint a tanú tapasztalatának és nyelvének ontológiai hasadtságán csak oly módon lehetséges úrrá lenni, azaz a tanú igazságának nyelvi visszaadása kizárólag úgy mehet végbe, hogy azt a tanú személye, hangja, testi jelenléte garantálja. A tanúsítás autenticitása és egysége megköveteli tehát a tanú szavain túl testi jelenléte és tapasztalatának eleven hangját. Vö. Schmidt: *Ethik und Episteme*... 90. A *Sorstalanság* esetében maga a narratív szituáció adja ezt a referenciális mozzanatot, szinte az elbeszélhetőség feltételeként, hiszen a megsemmisítő táborokat kamaszként megjárta elbeszélőről van szó.

⁴¹ Kertész: *Sorstalanság*. 150.

A nyolcadik fejezetben, amelyben Köves Gyuri mintegy szemtanúja lesz a lágerben szerveződő ellenálló csoport létrejöttének s rejtett mindennapjainak, e csoport bizonyos tagjain morfondírozva a következőkre jut:

Sőt, azt gyanítom, s merném hosszabb tapasztalat után kereken ki is jelenteni, hogy maga ez a kockázat, ez az önfejűség, mondhatnám, dac is hozzátartozik némiképp az eseményhez – így vettem ki legalábbis ezeknek a gyorsan eltűnő arcoknak a nehezen meghatározható, de mintegy valami sikeres engedetlenségtől földerülő kifejezésén, mintha csak – úgy tetszett – sikerült volna ezzel valamennyit változtatni, rést ütni, egy cseppnyi hibát ejteni valamin, egy bizonyos renden, a köznapok egyformaságán, egy kissé magán a természetén talán, amiképp legalábbis én képzeltem.⁴²

A spaciális metaforika ezennel már magára a megsemmisítés rendjére vonatkozik, az én, a természet után tehát magára az immanens borzalomra, melynek valamelyest tanúsító reprezentációjára Kertész egész életében kereste a nyelvet, s találta meg remekművében a performatív beszédmód önteremtő jellegének segítségével.

⁴² Kertész: *Sorstalanság*, 175.

BARCSI TAMÁS

Az animális humanizmus kegyetlensége és az utolsó áldozat

Írásomban a kegyetlenség és az áldozat különböző értelmezéseinek összefüggéseit vizsgálom, különös tekintettel az emberre csupán mint biológiai adottságra tekintő animális humanizmus korának kegyetlenségére és a sérülékenységi feláldozására. Ahhoz, hogy megértsük, mi vezetett az animális humanizmushoz, amely az emberben csak egy szenvedésre képes lényt lát – szűken értelmezve a szenvedést –, érintenünk kell a nagy élet vágyának kérdéskörét. Kiindulópontként Dosztojevszkijre utalok, majd a kegyetlenség és az áldozat problémájával kapcsolatos alapvető 20. századi tapasztalatokról írok. Ezután tárgyalom részletesen a „természetes” élethez való visszatérés és a szenvedés felszámolásának napjainkra jellemző paradoxonait és ezek lehetséges következményeit.

Az Élethez szükséges halál-áldozat

Dosztojevszkij legjelentősebb írásainak lázadó hőseit a nagy élet vágya jellemzi. Ezen hősök célja Énjük különlegességének önmaguk számára való felmutatása, amelynek eszköze lehet a világban való *rendteremtés*, vagy a *metafizikai rend hiányának* – és így a világban való rendteremtés hiábavalóságának – *kimondása* mások vagy saját maguk emberi méltóságának és életének *feláldozásán* keresztül. A dosztojevszkiji szentek és szelídek a „mi vagyunk” szemléletét követve az *áldozatvállalás* emberei. Dosztojevszkij világában fontos szerepe van a *halál-áldozatnak*. Az utolsó írói korszak meghatározó műveiben ez a következő főbb változatokban jelenik meg: (1) *értelmetlen halál-ál-*

dozatként (amikor gyilkosság vagy éppen betegség áldozatává lesz valaki az ember vagy a természet kegyetlenségéből adódóan); (2) az Énen alapuló értelemteremtési kísérlethez vagy éppen az Isteni Rend elleni metafizikai lázadáshoz a Rend hiányának demonstrálásaként az *Én számára szükséges halál-áldozatként*; vagy (3) a „mi-vagyunk” átérzésén alapuló *értelem-teremtő halál-áldozatként*. Egy haláleset többféleképpen is értelmezhető, így pl. Fjodor Pavlovics halála Szmergyakov számára szükséges halál-áldozat (2), viszont Dmitrij és Ivan Karamazovot egy új világszemlélethez vezetheti apjuk meggyilkolása (3).¹ Ivan éttermi beszélgetésük során az értelmetlen halál példáit sorolja Aljosának (1), ez vezeti el a „mindent szabad” filozófiájához, az ennek szellemében megvalósuló halálesetet Ivan képtelen szükséges (2) áldozatként felfogni.² Ippolit a természet kegyetlenségének megnyilvánulásaként tekint közelgő halálára (1), ezért öngyilkosságra készül, hiszen csak az ehhez vezető lázadó mozdulat adhat értelmet halálának (2).³ A dosztojevszkiji lázadó hősök *a jelentős, „igazi” élet* (a továbbiakban ezt Életnek nevezem) érdekében szükségszerűnek vélik a halált: a halál az Élet szolgálatában áll. Paradox módon az öngyilkosság is előmozdíthatja az Élet érvényesülését (Kirillov így fogja fel tettét, az indok nélküli öngyilkosságot), de akár jelentheti az Élet megvalósításának lehetetlenségét is (erről van szó Sztavrogin esetében, illetve a már említett Ippolitnál, aki végül nem lesz öngyilkos).⁴ Sznyegirjov törzskapitány a fia halálát értelmetlennek látja (1), ugyanakkor Aljosa Karamazov gyerek-közössége éppen e haláleset által élet-értelemre is talál, hiszen

¹ Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*. Fordította Makai Imre. Pécs, Jelenkor, 2004. Lásd Ivan és Szmergyakov utolsó találkozását: II. kötet 371–388. Dmitrij átalakulásáról lásd: II. 335. Ivan belső küzdelme pusztulásához vagy „feltámadásához” vezethet Aljosa szerint: II. 414.

² Az éttermi beszélgetést lásd: Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*. I. kötet 289–335.

³ Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: *A félkegyelmű*. Fordította Makai Imre. Pécs, Jelenkor, 2002. 423–471.

⁴ Sztavrogin Dasához írt levelében az öngyilkosságra olyan nagyvonalúságként utal, amelyre nem képes, végül mégis felakasztja magát: Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: *Ördögök*. Fordította Makai Imre. Pécs, Jelenkor, 2005. 726–730.

Iljusa története a kegyetlenség elutasítására és a „mi-vagyunk” átérzésén alapuló Élet megvalósítására készíti őket, amely erősebb a halálnál (3).⁵ Az élet értelmetlensége, a természet kegyetlensége ellen lázadó, vagy a saját Énjük istenivé alakítására törekvő dosztojevszkiji hősök a halál-áldozatot szükségesnek látják, ezzel azonban sem az Életet nem tudják megvalósítani, sem a halált legyőzni (mert végül elpusztítják saját magukat, illetve ráébrednek, hogy mások értelmetlen halálát okozva az Élet megvalósíthatatlan). A „szükségszerű” kegyetlenség (ami a kegyetlenségre adott válasz, vagy az istenné váláshoz elengedhetetlen eszköz) újabb kegyetlenséget szül, értelmetlen halálhoz vezet, ilyen módon Élet nem építhető. Ennek belátása a dosztojevszkiji hősök összeomlásához vezet, ugyanakkor elindulhatnak az Élet egy másfajta értelmezése felé is, amely mindenfajta kegyetlenség ellenében való cselekvésen alapul. Iljusa a saját „kegyetlenségébe” betegszik bele, amely reakció volt a felnőtt világ kegyetlenségére, az apját ért megaláztatásokra. A fiú ugyan meghal, de lelkiileg újjászületve hal meg, és története másokat is a lelki megújuláshoz segítheti hozzá. Nagy szerepe van mindebben a jézusi szeretet-eszményt képviselő Aljosának, akinek a közbenjárására az Iljusát kicsúfoló gyerekek látogatni kezdik a beteg fiút és szeretet-közösséget alkotva hozzájárulnak ahhoz, hogy Iljusa megbékélve haljon meg. Aljosa a halotti torra kéz a kézben elinduló fiúknak a feltámadást boldog viszontlátásként magyarázza („elmondunk egymásnak mindent, ami történt”), ami leginkább a „szocialista” Kolját készíti örömezésre.⁶

A halál-áldozat a Dosztojevszkij-művekben végső soron a halál legyőzését, az Élet eszméjének megvalósítását szolgálja. Dosztojevszkij regényeiből nyilvánvalóvá válik, ami a 20. század tapasztalataiból is következik: az Élet az Én vagy a másik eszközként való kezelésével és „szükségszerű” feláldozásával nem érhető el. A 20. századra jellemző volt egy olyan társadalmi Rend kialakítására való törekvés (a kommunista, fasiszta, náci államokban), ahol az élet végre Életté válik.

⁵ Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*. II. kötet 552–562.

⁶ Az Iljusával és Koljával kapcsolatos részek a regényben: Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*. I. kötet, 225–230., 249–268., II. kötet, 239–296., 552–562.

Ezek a kísérletek azonban kudarcot vallottak. A halál-áldozatra és szenvedésre épülő új Rend nem eltünteti, hanem *mindennapossá teszi az erőszakos halált és a szenvedést*, a folytonos rettegés, a halálgyárak világát hozza el, ahol bedarálják mindazokat, akiket az adott Rend „szükséges” áldozatnak minősített. Az eszme-emberek az új Rendért képesek voltak szörnyűségeket elkövetni, feláldozva lelküket a lélek megmentése érdekében, feláldozva az alacsonyabb rendű énjüket, a magasabb rendű, az eszme oltárán – ennek szükségességét fogalmazta meg Lukács György a *Taktika*-cikkében.⁷ Az elszabadult erőszaknak azonban már *nehéz volt értelmet adni*, és számos, az előbbi értelemben áldozatot vállaló ember előbb-utóbb belátta, hogy a lélek és az erkölcs feláldozásával új Rend nem építhető, persze voltak, akik utólag is a szükséges áldozatra hivatkoztak egykori tetteikkel kapcsolatban. Egy másik jellemző, az elkövetett szörnyűségeket igazoló magyarázat nem az eszmére vagy a történelmi szükségszerűségre utal, hanem a parancsvégrehajtói szerepre. Az előbbire – a sztálini terrorban való részvételüket tekintve – lehet példa Molotov, aki kitartott a „szükségszerűség” mint igazoló elv mellett évtizedekkel a terror időszaka után is, Hruscsov viszont ettől eltérően, a parancs megtagadásának lehetetlenségére utalt.⁸

Alain Badiou a fenti gondolatokhoz kapcsolható nézeteket fejt ki: úgy véli, hogy a 20. század – az 1914-től a Szovjetunió bukásáig tartó időszakot értve ez alatt – alapvető jellemzője volt az *új ember megalkotásának vágya*: a kommunizmusok és a fasizmusok körében terjedt ez a gondolat, ami együtt járt a *régi ember elpusztításának* követelésével. A terv megvalósítása során nem számoltak az emberi

⁷ Lukács György: *Taktika és etika*. In: Uő.: *Forradalomban. Cikkék, tanulmányok* 1918–1919. Budapest, Magvető, 1987. 124–132. Illetve lásd még Lukács Paul Ernstnek írt egyik levelét, amelyben Ropsin regényéről is szó van. A levelet idézi: Nyíri János Kristóf: *Utószó a Dosztojevszkij-jegyzetekhez*. In: Lukács György: *A regény elmélete/Dosztojevszkij-jegyzetek*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2009. 459–460.

⁸ Vö. Jörg Baberowski: *Felperzselt föld. Sztálin erőszakuralma*. Fordította Győri László. Budapest, Európa, 2015. 31.

életek egyediségével, ezekben csak nyersanyagot láttak. A modern művészetre – mutat rá Badiou – is jellemző a radikális újdonságra, a kezdet megvalósítására való törekvés, az avantgárd alkotók számára a hangok és a formák olyan nyersanyagok, amelyeknek újra kell gondolni a rendeltetését.⁹ Mind a politika, mind a művészet a *jelenhez* kapcsolódik, a jelen radikális megváltoztatására törekszik, ezért mondja Badiou, hogy a 20. század a *valóság iránti szenvedély* százada, de a valóság antagonizmus, a kezdet valósága. A véglegességhez való eljutás vágya és az ehhez szükséges szakítás, konfrontáció, harc felvállalása jellemzi a századot, nemcsak a politikában, hanem a tudományban, a művészetben, a magánéletben is.¹⁰ A 20. században a világ törvénye a kettő, az antidialektikus, szintézis nélküli kettő, a mi és „ami nem mi vagyunk” szembenállása.¹¹ A *testvériségnek* lesz nagy jelentősége, testvériség az új világ és így az új ember valóságos manifesztálódása, annak elfogadása, hogy a *végtelen „mi”* uralkodik az individuum végessége felett.¹² Az *eszme kegyetlenségének* kérdése a 20. század egyik fő kérdése: az érzéketlen, egyetemes eszme egy olyan történelmi testben jelenik meg, amely szenvedésre képes testekből áll. A kegyetlenség az érzéketlen és a szenvedő test összekapcsolódásának a pillanata. Badiou megjegyzi: ma már tudjuk, hogy ha meghal az eszme, vele hal a hóhér is. De vajon a hóhér halálát kívánó legitim vágyból következik-e az „Élj eszme nélkül!” parancsa?¹³

Az eddig elmondottakat érdemes kiegészíteni, pontosítani Jörg Baberowskinak az ideológia és az erőszak összefüggéseiről adott elemzésére utalva: ennek lényege szerint az új világ megteremtésének modern elképzelése és a 20. század első felének minden képzeletet felülmúló erőszakossága között *nincs oksági* kapcsolat. A modern államiság biztosítékait nélkülöző, modernitás előtti *„erőszakterekben”*

⁹ Alain Badiou: *A század*. Fordította Mihancsik Zsófia. Budapest, Typotex, 2010. 9–26.

¹⁰ Badiou: *A század*. 52–73.

¹¹ Badiou: *A század*. 72., 192.

¹² Badiou: *A század*. 179.

¹³ Badiou: *A század*. 195–227.

tombolt a legborzasztóbb erőszak, ezek létrejöttét pedig *a rendkívüli, háborús helyzet*, illetve az ideológiára hivatkozó vezetők és az őket körülvevők *erőszakkultusza* eredményezte. A rendkívüli állapotok vonzzák a pszichopátákat, de a „normális” emberek is gyakran úgy cselekednek ilyen helyzetekben, ahogy egyébként eszükbe sem jutna. Baberowski egyetért Sofskyval abban, hogy az abszolút hatalom, a *terror* nem eszköz valaminek érdekében, gyakorlója bármire is hivatkoznak, hanem *öncél*. A sztálinizmus kialakulását Baberowski a forradalom és a polgárháború időszakában kialakult erőszakterekre vezeti vissza: a rendkívüli helyzetben a bolsevikok azért tudtak hatalmon maradni, mert ők alkalmazták a leggátlástalanabbul az erőszakot. Ilyen körülmények között emelkedhetett első számú vezetővé Sztálin, aki a totális önkény, az öncélú terror, a teljes bizonytalanság világát hozta létre.¹⁴

A huszadik század alapvető tapasztalata, hogy *az értelmetlen halál nem győzhető le az Életet szolgáló*, ezért értelmesnek tekintett *halál által*, a racionálisan alátámasztott kegyetlenség nem az irracionális kegyetlenség felszámolásához, hanem annak elszabadulásához vezet.

Az Élet feláldozása: az animális humanizmus kora

Nyilvánvaló, hogy az új Rend építésének az embert „szükséges” áldozattá degradáló, erőszaktereket eredményező kegyetlensége elfogadhatatlan. Korunkban az elmúlt század borzalmainak elutasítása ugyanakkor együtt jár az új Rend iránti vágy eltűnésével is. A hidegháború korszakának lezárulásával végképp felszámolódt az Életet lehetővé tévő új Rend vágya. Az ember újra csak az, *akinek nincs reménye arra, hogy felszámolja a halált*. De az ezzel való szembenézés túlságosan fájdalmas lenne: *az Élet vágyának elfojtása hozzájárul a halál „eltüntetéséhez”, kulturális tabuvá válásához*. Az ember csak egy *sérülékeny állat*, az ezen a szemléleten alapuló humanizmus alapvető

¹⁴ Vö. Baberowski: *Felperzselt föld...* 13–32., 209–218.

célja pedig *a szenvedés minimalizálására* való törekvés. Mivel a halállal való szembesülés is szenvedést jelent, ezért jobb ezt, amennyire csak lehet, „eltüntetni”.

Richard Rorty ismert állítása szerint az tekinthető liberálisnak, aki úgy gondolja, hogy a *kegyetlenség* a legrosszabb mindabból, amit teszünk.¹⁵ A liberális ironikus számára a személy, a morális szubjektum fogalma nem jelent mást, mint olyan valakit, aki megalázható: *közös megalázhatóságunk felismerése* az egyetlen társadalmi kötelék, amelyre szükség van. Alain Badiou viszont tiltakozik a mai demokráciákat jellemző *animális humanizmus* ellen, amelyben úgy jelenik meg az ember, mint egy szánsalomra méltó állat. Napjainkban már nincs szó Eszméről, a 20. század a biztonság iránti megszállottsággal ért véget, és a 21. századot is ez jellemzi.¹⁶ Megpróbálunk visszatérni *az emberhez mint biológiai adottsághoz*, csak a biológiai test számít, *a természettel való harmónia* elérése a cél, a természetes emberi jogok mint a természetes élőlény jogai jelennek meg. Az animális humanizmus a saját jelenére redukálódott ember megalázhatóságára van tekintettel. Badiou szerint filozófiai feladat tiltakozni az animális humanizmus mint formalizált embertelenség ellen. Az animális humanizmus alternatívája lehet Sartre radikális humanizmusa, önmagunk egyetlen megalapozásává válni, vagy Foucault radikális antihumanizmusa, az eltűnt ember által hagyott űrben elkezdni gondolkodni. Közös vonásuk pl., hogy egy kezdetet vázolnak fel, egy totális program a tét, akár fejlődésként, akár hiányként gondoljuk el az embert.¹⁷

Rorty, ha úgy tetszik, az animális humanizmus egyik változatát írja le, az emberi jogokat ugyan elutasítja, mert a morált nem az emberiséggel való azonosulásként, eleve adott normák követéseként, hanem a „mi érzésünk” kiteljesítésére való törekvésként értelmezi. Rorty számára az ember „különösen okos állat”, aki abban különbözik az állatoktól, hogy nem csupán szenvedésre képes, hanem megaláz-

¹⁵ Richard Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Fordította Boros János, Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994. 61–88., 103.

¹⁶ Badiou: *A század*. 122.

¹⁷ Badiou: *A század*. 288–312.

ható.¹⁸ Rortynál egy gyakorlati kérdés áll a középpontban: „Az a mód, ahogy a dolgokat leírjuk, a lehető legjobb-e annak érdekében, hogy segítségükkel megfelelőbben kielégítsük szükségleteinket? Vagy tehetjük-e ezt még jobban, lehet-e a jövőnk jobb, mint a jelenünk?”¹⁹ A művészet azáltal, hogy bemutatja a kegyetlenség, a megalázottság különböző formáit, elősegítheti, hogy felszámoljuk vagy enyhítsük ezeket. Badiou szerint az ember ledegradálását jelenti, ha pusztán megalázásra képes lényként tekintünk rá, és legfőbb célunk a szenvedés csökkentése, a „korrekt” animális létezés. De érdemes-e így élni? Ha a művészet nem az embert meghaladó, emberfeletti művészet, mint ahogyan a 20. század meghatározó művészete az volt, van-e értelme a művészetnek? Az olyan művészetnek, ami nem más, mint – ahogy Badiou fogalmaz – siránkozás, „hogymindenre is képes az ember embertársa ellen”.²⁰

Talán olyan szemlélet lenne kívánatos, amely egyszerre veszi figyelembe Rorty és Badiou meglátásait. Induljunk ki a szabadság fogalmából, amely mindkét szerzőnél fontos. Rortynál az emberi szabadságnak egyetlen alapvető korlátja van, az ember megalázhatósága. Badiou arra utal, hogy a demokratikus, „formalizált” szabadság a mára szitokszavakká vált egyenlőség és testvériség nélkül nem valódi, hanem elembertelenítő szabadság, csupán azt jelenti, hogy mindenki ugyanazt teheti, ugyanazon szabályok szerint.²¹ A valódi szabadság, a kezdet szabadsága viszont kegyetlen szabadság: a 20. században

¹⁸ Minden ember megalázható „azoknak a sajátos nyelvi és véleménystruktúráknak az erőszakos leszaggatásával, amelyekben szocializálódtak”. Rorty: *Esetlegesség...* 198. Ez történik pl. akkor, ha valakit olyan dolgok megtételére kényszerítünk, amelyekkel később képtelen lesz szembenézni, ezáltal lebontjuk az ember világát, lehetetlenné tesszük számára, hogy a nyelvet annak leírására használja, ami ő volt. Ezt Rorty Orwell *1984* című regényének a kegyetlenség szempontjából történő elemzése kapcsán írja, amelyben részletesen foglalkozik O'Brien alakjával, akinek az ilyen értelmű megalázás a célja.

¹⁹ Richard Rorty: *Megismerés helyett remény*. Fordította Boros János. Pécs, Jelenkor, 1998. 65–66.

²⁰ Badiou: *A század*. 280.

²¹ Badiou: *A század*. 178.

az egyenlőség mint program, és a testvériség mint a „mi” valósága éppen a szabadságot korlátozta, sok esetben felszámolta. Nem nehéz belátnunk a történelmi tapasztalatok alapján, hogy a legborzalmasabb kegyetlenségek forrása az, ha a szabadságot olyan módon értelmezzük, amely lehetőséget ad *az emberi személy autonómiájának figyelmen kívül hagyására, eszközként való használatára*. Persze azt is elfogadhatjuk, hogy a formális szabadság társadalmában, amelyben az egyén „negatív” szabadságát (szabadság valamitől, a külső korlátozások hiánya) alapvetően tiszteletben tartják, a „pozitív” szabadság (szabadság valamire, az emberi lehetőségek megvalósításának értelmében) *számos módon sérül*, és ez szintén megalázó. Erről van szó akkor, ha az egyéni lehetőségek megvalósítását a szegénység, a rossz társadalmi helyzet, a tudatlanság vagy éppen a valódi életértelem, életcélok, életértékek hiánya akadályozza. Egyértelmű, hogy a 20. században a pozitív szabadság sérelmei alapozták meg az új ember és új világ megvalósítása iránti vágyat, ami viszont elvezetett a negatív szabadság radikális megsértéséhez. Napjaink animális humanizmusa a negatív szabadság megfelelő indok nélküli korlátozását egyértelműen kegyetlenségnek látja, ahogyan a szélsőséges szegénységet is, de a társadalmi egyenlőtlenségeket elfogadja, hiszen – ahogy Badiou is utal rá – *a dolgok természetes rendjét* hangsúlyozza, és a piacgazdaság, így a kevés gazdag és a sok szegény léte is természetes, mint ahogy az is, hogy az ember biztonságra és túlélésre törekszik. Az ember és a világ eszmén alapuló átalakítása kudarcba fulladt, esetleg az ember *biológiai-genetikai alapú jobbításáról* lehet szó. Badiou is rámutat arra az ellentmondásra, hogy az új ember létrehozásának politikája megbukott, ugyanakkor az ember radikális megváltoztatása a géntechnika útján lehetségessé vált.²² A humán génsebészet ugyan a természetbe való beleavatkozás, ezért viták vannak róla, de nem biztos, hogy megbontaná a természetesnek tartott egyenlőtlenségeket, lehet, hogy csupán megerősítené azokat (pl. magáncégek által sok pénzért végzett génmódosítás, lásd az ezzel kapcsolatos alternatív forgatókönyveket). Az új humán biotechnológiák

²² Badiou: *A század*. 24., 295.

támogatói az emberben megjavítható gépet, *tökéletesebbé tenyészthető állatot* látnak. Badiou és Rorty felfogásának *együttes akceptálása* azt jelenti: a negatív szabadság és a pozitív szabadság hiányából adódó kegyetlenségekre egyaránt tekintettel kell lennünk, *nem utasíthatjuk el a részvétet, ezt inkább kiterjeszteni szükséges*, hiszen részvétet ébreszthet bennünk az animális szinten élő, önmaga fölülmúlására már nem törekvő, a fennállóba beletörődő ember is.

A művészet valóban érzékenyvé tehet a szabadság sérelmének különböző megvalósulási módjaira, a művészeti alkotások rádöbbenhetik a befogadót, hogy a mindennapos, „eltűrt” kegyetlenségek *rendkívüli kegyetlenségbe* fordulhatnak át. Az ilyen folyamat egyik oka lehet a mindennapokban rejlő kegyetlenségek *felerősödése, illetve totálissá válása*. Marcuse idézi Ionesco egyik cikkét: „A koncentrációs táborok világa [...] nem volt különösebben szörnyűségecs társadalom. Amit ott láttunk, az annak a pokoli társadalomnak volt a képe, bizonyos értelemben kvintesszenciája, amelyben nap mint nap elmerülünk.”²³ A másik ok lehet a mindennapi kegyetlenség megszüntetése nyomán kialakult *másféle kegyetlenség*. A disztópiák a kegyetlenség, a szabadságnélküliség végletes megvalósulási lehetőségeit tárják fel, legyen szó egy eszmét beteljesítő, vagy ami a mi jövőképünk szempontjából fontosabb, a „mesterséges boldogság” társadalmában élő, szenvedésre már nem képes új emberről. A művészet nemcsak a negatív és a pozitív szabadság szélsőséges sérelmeire (pl. a diszkrimináció újabb formái, politikai visszaélések, szegénység) hívhatja fel a figyelmet, hanem a Badiou által „formális” szabadsággal jellemzett rend alapvető embertelenségére, az animális humanizmus, az önteremtés hiányának kegyetlenségére is.

Az animális humanizmushoz is kapcsolható eszme, ez pedig *az emberi szenvedés biotechnológiai megszüntetésének eszméje*, amely paradox módon azon alapul, hogy pusztán a természettel való egységre törekvéssel, a „természetes” jogok biztosításával a szenvedés nem iktatható ki, csak csökkenthető, a szenvedés megszüntetéséhez az

²³ Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*. Fordította Józsa Péter. Budapest, Kosuth Könyvkiadó, 1990. 101–102.

emberi természet „átprogramozása” szükséges. Az ember „kívülről” és kényszerrel történő, egy társadalmi ideálnak megfelelő átalakítása kudarcot vallott, ezért ma úgy vélik, hogy ez „kívülről” csak erőszakmentesen, manipulatív mechanizmusok alkalmazásával történhet, de a legnagyobb jelentősége a „belülről” végrehajtott, tehát biotechnológiai (főként génsebészeti) átalakításnak van. A szenvedés eltüntetése ebben az esetben az önmeghatározásból, a szabadság kockázatából adódó „szenvedés” kiküszöbölését is jelenti, tehát végső soron a pozitív szabadság radikális megsértését. Csak azok az emberi lehetőségek maradnak meg, amelyek a legkevésbé veszélyeztetik a sérülékenységek felszámolását, így az emberi természetből fakadó kockázatok már nem lesznek természetesek (mint pl. a függőségre való hajlam, a destruktív és öndestruktív késztetések), és ki tudja, hogy ennek a küzdelemnek milyen emberi magatartásformák esnek még áldozatául mintegy mellékesen. Talán a művészet is – legalábbis, ahogy ma értjük – eltűnik.

Az animális humanizmus korszakára *jellemző mechanizmusok* – hogy a sérülékenységek csökkentésére való törekvés az ember ledegradálásával jár együtt, és a természetes dicsőítésének nem-természetes következményei lesznek – napjainkban még nem a humán biotechnológiai eljárásokban érhetők tetten látványosan. Ezek megmutatkoznak például a *könyörület politikájában* vagy a *testformálás kultuszában*. A könyörület politikájának működését, azaz a humanitárius érv, az együttérzés politikai hatásait Didier Fassin tárta fel műveiben. A *biolegitimitás* fogalmát használja Fassin annak a napjainkban elterjedt jelenségnek a leírására, hogy a hátrányos helyzetben lévők, akik az államtól segítséget kérnek, már nem is jogokra hivatkoznak, hanem szenvedő testük „felmutatásával” az együttérzésre apellálva vélik elérni céljukat. Fassin ezt Franciaországban végzett kutatásokkal bizonyítja, de máshol is kimutatható és egyre inkább terjedő jelenségről van szó. Fassin az átmeneti segélyért folyamodók kérelmeit elemezte, illetve bevándorlási folyamatokat vizsgált és azt találta, hogy a segélyt kérők a legtöbb esetben a szükséghelyzetre hivatkoztak, illetve szánalmat próbáltak kelteni önmaguk iránt, és a menedékkérők is egyre inkább – a politikai menedékkérel szigorítása miatt – betegségük, testi-lelki szenvedéseik feltárásában látták annak lehetőségét, hogy tartózkodási

engedélyhez jussanak. Sok esetben saját maguknak okoztak szenvedést (öncsonkítás stb.), csak hogy a humanitárius érvre hivatkozhasanak. Fassin a kérelmeket elbíráló hivatalnokokkal készült interjúk alapján arra is rávilágít, hogy a döntés valóban alapulhat az együttérzés elvén (hiszen az eljárás perszonalizált). Viszont ha a hivatalnokok a morális érzéseiket követik, akkor sokszor nem az igazságosságnak megfelelően járnak el, mivel vitatható módon előnyben részesítenek egyeseket másokkal szemben, illetve a kérelmezők együttérzésre apellálása annyira általánossá vált, hogy a „szenvadás banalizációját” eredményezte, mivel az ügyek elbírálói egy idő után immúnissá váltak a szenvedéstörténetekre.²⁴ Ez alapján azt mondhatjuk, hogy itt az *együttérzés szűkített*, az alapvető létfeltételek biztosításához kapcsolt fogalmáról van szó, hiszen az emberre pusztán szenvedésre – korlátozottan értve a szenvedést – képes lényként tekintenek az animális humanizmusban, és az egyes ember is így próbálja megjeleníteni magát, ha az érdekei úgy kívánják. A „korlátozott” együttérzés olyan eljárásmodokon keresztül érvényesül, amelyek eltüntetik még az így felfogott együttérzést is, és egy ilyen szemlélet nem segíti a társadalmi igazságtalanságok okainak feltárását és a problémák valódi kezelését.

Nézzük röviden a szépségkultusz vonatkozásában felmerülő problémákat. A főként üzleti érdekek miatt manipulált ideális testképnek megfelelő önátalakítás olyan fontos nyugati értékekhez kapcsolódik, mint a teljesítmény, az egészség és a szépség, amelyek a biztonságra és a szenvedés megszüntetésére törekvés mellett korszakunk legfontosabb értékei. Napjainkban ismételten a „természetes” test az ideális, valamilyen barbarság szépségesszménynek megfelelően: nem csak férfiaknál érté-

²⁴ A bevándorlókval kapcsolatos francia politika elemzéséről lásd: Didier Fassin: *Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France. Cultural Anthropology*, Vol. 20. Issue 3., 2005. 362–387. Fassin kutatásainak összefoglalását lásd Takács Erzsébet: *A szenvedő test legitimitása avagy a morális ökonómia térhódítása*. In: Pabis Eszter (szerk.): *Az erőszak reprezentációi*. Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015. 67–85., illetve Uő.: *Szenvedő testek – humanitárius cselekedetek*. 2000, 2014/9. <http://ketezer.hu/2014/12/szenvedo-testek-humanitarius-cselekedetek/>

kelődik fel újra a fizikai erő, az ideális nő is olyan, mint egy amazon, izmos, napbarnított, „harcias”, semmiképpen sem törekeny, védelemre szoruló sápadt szépség. A kutatások kimutatták, hogy a 20. század második felétől az ideális szépségnek tartott nők testsúlya fokozatosan csökkent, ahogy csípőjük körmérete is (a derék–csípő arány magasabb lett, így a „homokórára” emlékeztető alak „csőszerűvé” vált), és egyre inkább a jól láthatóan izmos női testet tartják esztétikusnak Nyugaton (illetve ez az ideál a globalizációs folyamatok miatt világszerte egyre általánosabb, ha vannak is olyan kultúrák, amelyekben kevésbé érezteti a hatását).²⁵ A vékonyság és a kisportoltság a nagy mell divatjával együtt olyan testideált teremt, amely eltér a nők többségének testalkatától.²⁶ A férfiak esetében a természetellenesen, aránytalanul izmos test számít ideálisnak napjainkban.²⁷ A tömegmédiában megjelenő idealizált testkép tehát csak a test radikális átalakításával érhető el. Azonban a túledzett, túlbarnított, túlplasztikázott test egyáltalán nem természetes. A mesterségesen létrehozott „természetes”, tehát a *természetes látszata* az ideális. Sok esetben a test tárgyiasulása, a testtel való elégedetlenség pszichés zavarokhoz és a fizikai egészség megromlásához vezet. Minden történelmi korszakban és kultúrában találhatunk olyan szépségesszményeket, amelyek a test átalakítását, eltorzítását, akár megcsonkítását követelték meg, a mai folyamatok a médiahatásból következő tömegszerűségük miatt problémásak, illetve azért, mert az elnyomó és betegítő elvárásokat a civilizáltsággal összeegyeztethetőnek tartjuk. A kutatások szignifikáns kapcsolatot találtak a média által közvetített nőideál és a nők negatív testképe között.²⁸ A néhány kultúrában még ma is alkalmazott klitoriszkimetszést egy „civilizált” nyugati ember egyértelműen elutasítja, a manapság népszerű kisajak-kisebbítő

²⁵ A vizsgálatok férfimagazinban szereplő és szépségversenyeken induló nők adatainak elemzésén alapultak. Lásd Meskó Norbert: *A szépség eredete*. Pécs, Pro Pannonia Kiadó, 2012. 156–158., 223–224., 237–239.

²⁶ Meskó: *A szépség eredete*. 229–231.

²⁷ A napjaink médiájában megjelenő férfi testtel kapcsolatban a hipermaszkulinitás fogalmát használják. Meskó: *A szépség eredete*. 169.

²⁸ Meskó: *A szépség eredete*. 226.

plasztikai műtétrel szemben viszont már nem merül fel probléma, hiszen az előbbi kényszerjellegű, az utóbbit pedig önkéntesen vállalják. Az önkéntesség azonban problematikus egy olyan világban, ahol a testideállal való mindennapos szembesülést szinte lehetetlen elkerülni. Persze vannak olyan tényezők (pl. megfelelő szocializáció, „alternatív” értékek, normák elfogadása, pozitív önértékelés), amelyek csökkentik a médiahatást, de szintén vizsgálatok bizonyították, hogy napjaink „torz” szépségisménye akkor is befolyásolja az egyén saját kinézetével kapcsolatos megítélését, ha nem azonosul belsőleg az ideállal.²⁹ Az elvárt testtel rendelkezni olyan teljesítményt jelent, amely a társadalmi elismerés egyik fontos eleme, így azoknak, akik nem követik az ideált, elismerési sérelmeket kell elviselniük, ezek a népszerűtlenségtől, a lenézésen és nevetségessé tételen át az esztétikai diszkriminációig (amely meglehetősen nehezen kiküszöbölhető diszkriminációs forma) terjedhetnek. A fent felsorolt *értékek önmaguk ellentétébe* fordulnak át a testformálás kultusza miatt. Az egészség látszat-egészséget jelent, a testi szépség görcsös megvalósítása valami egyáltalán nem esztétikus eredményez (gondoljunk pl. a túlzásba vitt testépítésre, arcplasztikára). A sérülékenységi csökkenése helyett *a szenvedés új megvalósulási módjaival* kell szembenézni: a testileg tökéletlenek kirekesztésével, illetve a mértéktelen szépségészeti beavatkozások, fogyókúrák, testátalakítási eljárások előbb vagy utóbb jelentkező fájdalmas következményeivel. Mindezek végső soron az egyének bizonytalanság-érzését fokozzák. Ahogy a szexuális felszabadulás új alávetettségbe fordult át, és a virtuális szexualitás zsarnokságának világában élünk, ahol a szeretkezés egyre inkább az ideálisnak ábrázolt, „mesterséges” aktus reprodukálására tett kísérlet, ugyanígy a természetes szépség kultusza is a *mesterségesen átalakított test kultuszává válik*, amely mindenkit a mesterségesen kialakított „természetes” csodálatára és megvalósítására ösztönöz. Az ember kiteljesedése az animális humanizmus korában a testhez kötődik, de a természetesség dicsőítése, amely a korábbi korlátozások, a szexualitás és a test sok fájdalommal és frusztrációval

²⁹ Vö. Meskó: *A szépség eredete*. 231–233., 239–240.

járó „eltüntetésével” áll szemben, valójában a *tökéletesnek tekintett* test és szexuális aktus kultuszává alakul át, amely szintén nem kevés szenvedéssel és frusztrációval jár.

Az utolsó áldozat

A sérülékenységi felszámolásának kudarcra „radikális” biotechnológiai megoldásokhoz, a szenvedésre való képességünk eltüntetéséhez vezethet. A végső cél pedig a *halál felszámolása lehet*, az emberiség örök vágyának evilági beteljesítése. Talán nem vagyunk messze attól, hogy az ember a biotechnológia segítségével, önerejéből legyőzze a halált, önmagából „istent” teremtsen. Ehhez persze az kellene, hogy az öregedés és a betegségek kiküszöbölése mellett – a tökéletesített összejtérápia már a közeli jövőben lehetővé teheti majd az „elhasználódott”, beteg szervek kicserélését – a másik elpusztítására, így háborúkra új természetéből adódóan képtelenné váljon az ember. Nem maradhatnak olyan „genetikailag” hibás egyedek, akik kívánják mások halálát, vagy éppen az „örök élet” ellen lázadva a saját halálukat. A halál és a szenvedés kiiktatásával a lázadásra, a dolgok megkérdőjelezésére való képességünket is ki kell irtani, és ezek nélkül az önteremtés, a személyiséggé válás is elképzelhetetlen. Önteremtésre képtelen „istent” teremthetnek a biotechnológusok. A sérthetetlen, halhatatlan, a másik gondoskodására, támogatására nem szoruló, technikailag tökéletessé tett lény *szeretni sem tud majd*. Slavoj Žižek Szent Pál kapcsán írja:

Csak egy hiányos, sebezhető létező képes szeretni. A szeretet abszolút misztériuma ezért az, hogy a tökéletlenség bizonyos értelemben *magasabb rendű, mint a kiteljesedettség*. Egyrészt csak egy tökéletlen, hiányos létező szerethet: azért szeretünk, mert *nem* tudunk mindent. Másrészt ha tudásunk teljes lenne, a szeretet megmagyarázhatatlan módon még akkor is magasabb szinten állna, mint e tökéletes tudás.³⁰

³⁰ Slavoj Žižek: *A tökéletlen abszolútum*. Fordította Hogyinszki Éva, Molnár D. Tamás. Budapest, Typotex, 2011. 256.

A kereszténység valódi teljesítménye – állapítja meg Žižek –, hogy Isten helyére emelte a szerető, tökéletlen létezőt.³¹

A halál tényleges eltűnése szeretetre, az együtt-lét megtapasztalására képtelen, magányos, de magányukat át nem érző „istenek” világát eredményezheti. Az embernek sérülékenysége felszámolása érdekében fel kell áldoznia ember-voltát. A „radikális” animális humanizmus korát felválthatja a *biotechnológiai antihumanizmus* kora. Az utolsó áldozat, a *szenvedésre képes halandó ember feláldozása* látszólag az egyetlen valóban „szükséges” áldozat, hiszen ezzel épp az áldozattá válást küszöböljük ki. Az ember *nem válhat többé áldozattá*, mert már nem teremtheti meg önmagát mások ellenében, nincs helye ésszerűen alátámasztott vagy éppen a határátlépés gyönyörét jelentő erőszaknak. Az áldozattá tévő, másokat végletesen megalázó emberrel azonban az *áldozatvállalás embere* is eltűnik. Nemcsak a másokat önkényesen feláldozó Élet, hanem a másikért való áldozatvállaláson alapuló Élet megvalósítása is lehetetlenné válik. Dosztojevszkijhez visszatérve: nem lesznek többé Sztavroginek, de Aljosa Karamazovok sem. Bár ezeknek a típusoknak az animális humanizmus biztonságra és kényelemre törekvő, a „természetesre” hivatkozó, az átlagost dicsőítő szemlélete alapján már ma sincs helyük. A *szeretet*, a másikért való cselekvés a szenvedés „technikai” kiküszöbölésére törekvő korszakunkban *természetellenesként* jelenik meg, ahogy egy badiou-i értelemben vett *eseményhez* való hűség is. Badiou-nál az esemény rendkívülisége új cselekvési módokat von maga után, ez elmondható Dosztojevszkij világának eseményéről, közös emberségünk, együtt-létünk átérzéséről is. Mindkét esetben az egyén valamilyen *általános igazságot* fogad el és *hű marad ahhoz* az esemény *cselekvés* által való hirdetésével, mindenfajta *különbség megszüntetésére* törekedve. Badiou Szent Pálról írt könyvet, aki értelmezésében egy eseményből, Krisztus feltámadásából indul ki, Jézus cselekedetei, tettei, csodái nem lényegesek számára.³²

³¹ Žižek: *A törekény abszolútum*. 256–257.

³² Alain Badiou: *Szent Pál. Az egyetemesség apostola*. Fordította Csordás Gábor. Budapest, Typotex, 2012. 65. Könyvében Badiou a zsidó diskurzustól (a jel diskurzusától), a görög diskurzustól (a totalitás diskurzusától) és a misztikus diskurzustól

Szent Pálnál *a valódi szeretet a hitben szubjektiválódó eseményen alapul*, mivel „egyedül az esemény teszi lehetővé, hogy az alany más legyen, mint halott Én, akit nem lehet szeretni”.³³ A „szeresd felebarátod, mint tenmagadat” páli parancsa értelmében először önmagunkat kell szeretni, hogy a másikat szeretni tudjunk, és erre a feltámadásban – amely nem a halál tagadása, hanem a halál hatalmán való kívül kerülés, *egy új életre való igent mondás*, egy új ember győzelme a régi fölött – való hit tesz képessé bennünket.³⁴ Szent Pálnál tehát nem a „misztikus”, a másikkal eggyé olvadó szeretetnek (amely során megfeledkezünk magunkról) van jelentősége.³⁵ Dosztojevszkijnél mintha ez utóbbiról, tehát a misztikus szeretetről lenne szó: az egységelmények átélése indítja el a változást, tehát *a szeretet megtapasztalásának „misztikus” eseménye* váltja ki az élet átalakulását. De ez az esemény éppen ahhoz segíti hozzá az egyént, hogy önmagát is szeretni tudja: a „mi vagyunk” átérzése elvezet az önszeretethez, az „én vagyok” megértéséhez is (hiszen aki erre képtelen, az összeomlik, mint Ivan Karamazov, vagy öngyilkosságot követ el, mint Sztavrogin). Dosztojevszkijnél a szeretet-cselekedet mint esemény előfeltétele a hitnek, Badiou-nál az eseményben (Pál esetében a feltámadásban) való hiten alapul a szeretet, az esemény egyetemes hirdetése. Úgy is mondhatjuk, hogy az előbbi esetben *a szeretet megtapasztalásában*, az utóbbiban *egy eseményben való hitben* gyökerezik az *áldozatvállalás*. Akár egyik, akár

megkülönbözteti a páli keresztény diskurzust, amely egy eseményből indul ki (Krisztus feltámadásából). Badiou a Szent Pál által leírt eredményeket a következőképpen értelmezi: „A hit nyitás az igazra, a szeretet az igazság pályájának univerzalizáló ténylegessége, a remény pedig a pálya állhatatos követésének elve.” Badiou: *Szent Pál*... 177. Nem véletlen, hogy baloldali gondolkodók Szent Pállal foglalkoznak, akit Badiou zseniális antifilozófusnak nevez: Pál arra figyelmezteti a filozófiát, hogy az egyetemes eredete egy minden partikularitást elhagyó esemény, illetve egy igazság sohasem a Kritikából ered, önmagát tartja fent, és az igazság harcosaként meghatározott új típusú alanyhoz rendelődik hozzá. Badiou: *Szent Pál*... 206.

³³ Badiou: *Szent Pál*... 170–171.

³⁴ Badiou: *Szent Pál*... 124–142., 170.

³⁵ Badiou: *Szent Pál*... 124–142. Ez a negyedik, misztikus diskurzussal áll összefüggésben.

másik utat látjuk érvényesnek, az *életet* választjuk a halállal szemben, pontosabban *a halál ellenére* is, tehát nem törekszünk annak elfedésére vagy éppen technikai kiiktatására.

A „szenvedő testek” mellett az *áldozattá válás egyéb módjairól*, illetve a „korlátozott” együttérzésből adódó cselekvésen túl a *valódi áldozatvállalásról* is etikai és morális diskurzusokat kellene folytatni. Fontos, hogy érzékenyebbé váljunk a szenvedés kevésbé látványos módjaira is, de az együttérzés önmagában még nem feltétlenül vezet helyes cselekvéshez. A *morális diskurzusok* olyan közpolitika alapját képezhetik, amely a társadalmi áldozatvállalás egy teljesebb felfogásán alapul. Az *etikai diskurzusok* hozzásegíthetik az egyént az áldozatvállalás (a szeretet) saját értelmezéséhez. Az biztos, hogy a másikért, egy jobb társadalomért vállalt áldozat soha nem lehet emberellenes, hiszen ebben *egymásrautaltságunk felismerése* fejeződik ki, továbbá csak az *emberi szükségletek, képességek lehető legteljesebb figyelembevételén* alapulhat, mivel ahhoz járul hozzá, hogy az egyén képes legyen másokkal összhangban megalkotni önmagát. Az utolsó áldozat ilyen értelemben nem lehet áldozatvállalás.

Gondolkodnunk kell a *még jelenlévő és áldozatot vállalni képes* emberről. Eljön-e az utolsó áldozat ideje? Ha igen, akkor a sérülékenységgel együtt önmagát is felszámoló ember valójában nem áldozatot hoz, hanem egyszerűen csak áldozatul esik saját perfekcionista törekvéseinek.

„Itt a kezünk, nyujtsátok ki
kezetek”

— xxx —

GÖRGÉNYI ILONA

A bűncselekmény áldozatának fogalma és jogainak érvényesülése az új fejlemények tükrében*

Bevezetés

A viktimológia (áldozattan) tudományos alapjainak a megteremtése a második világháborút követő időszakra tehető. Központi fogalma az „áldozat”, amely kifejezést a magyar nyelvben eredetileg szakrális megközelítésben használták, illetve az olyan személy megjelölésére, akinek kellemetlenséget, nehézséget, gonoszságot kellett elviselnie. E szóhoz az ember által elszenvedett sérelem gondolata társul, s így vált viktimológiai fogalommá. Hosszú fejlődés eredménye az „áldozat” fogalom betagozódása a hazai jogrendszerbe. Nemzetközi szinten és az Európai Unióban az áldozati jogok katalógusának kialakítását az 1980-as évektől az emberi jogok egyre nagyobb térhódítása segítette elő. Az európai uniós standardok kiemelkedő jelentőséggel bírnak büntető igazságszolgáltatási megközelítésben is.

* A tanulmány a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kara által 2013. február 1-jén megtartott előadás anyagán és *Az áldozat fogalmának és jogainak újraszabályozása az Európai Unióban* című cikkem alapul, lásd: Borbíró Andrea–Inzelt Éva–Kerezsi Klára–Lévay Miklós–Podoletz Léna (szerk.): *A büntető hatalom korlátainak megtartása: a büntetés mint végső eszköz*. Tanulmányok Gönczöl Katalin tiszteletére. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2014. 173–183.

1. A bűncselekmény áldozatának fogalma a 2012/29/EU irányelv tükrében

Az Európai Parlament és a Tanács a bűncselekmények áldozatainak jogaira, támogatására és védelmére vonatkozó minimumszabályok megállapításáról és a 2001/220/IB tanácsi kerethatározat felváltásáról szóló fenti irányelve (a továbbiakban: irányelv) az áldozat fogalmát a következőképpen definiálja a 2 cikk a.) pontban:

- olyan természetes személy, aki közvetlenül bűncselekmény következtében sérelmet szenvedett, ideértve a testi, szellemi (mentális) vagy érzelmi sérülést avagy gazdasági veszteséget;
- a közvetlenül bűncselekmény következtében életét veszített személy családtagjai, akik e személy elhalálása következtében sérelmet szenvedtek.

Az első esetkör szerinti definiálást az áldozatok büntetőeljárásbeli jogállásáról szóló 2001/220/IB kerethatározat (a továbbiakban: kerethatározat) 1. cikkében szereplő áldozatfogalommal összevetve megállapítható, hogy azzal – egy fogalmi elemet leszámítva – megegyezik: áldozat az a természetes személy, aki valamely tagállam büntetőjogába ütköző tevékenység vagy mulasztás közvetlen következményeként sérelmet, így különösen testi vagy mentális sérülést, érzelmi szenvedést avagy gazdasági veszteséget szenvedett.

Az áldozati minőség tagállami büntetőjoghoz kötöttségét mellőzve az irányelv olyan megközelítést tartalmaz, amelynek lényege, hogy egyrészt e definíció alkalmazandó *mind a nemzeti, mind a nemzetközi bűncselekmények áldozataira*. Másrészt nem tartozik az áldozat-definíció hatálya alá például a – bűncselekményként nem értékelhető – katasztrófa áldozata. Az irányelv preambuluma nyomatékosítja, hogy: „A bűncselekmény a társadalom ellen elkövetett rossz, valamint az áldozatok egyéni jogainak megsértése is egyben.” (9. pont) A hivatkozott kerethatározathoz hasonlóan az ENSZ-deklarációnak¹ és az

¹ *UN Declaration of Basic Principles of Justice for Victims of Crime and Abuse of Power. Adopted by General Assembly resolution 40/34 of 29 November 1985.* (A továbbiakban: ENSZ-deklaráció.)

ET-ajánlásnak² is a kiindulópontját a tagállamok hazai büntetőjogába ütköző cselekmény (tevékenység vagy mulasztás) jelenti. E meghatározások³ egyrészt szűkebbek, másrészt azonban – arra figyelemmel, hogy nem kifejezetten a bűncselekmény megvalósulását fogalmazzák meg előfeltételként – egyértelműen deklarálják, hogy független az áldozati szerepkör az elkövető büntethetőségétől és a büntető eljárás kimenetelétől. Ugyanakkor bizonyos bűncselekmények a nemzetközi jog *ius cogens* rendelkezései alapján üldözendők, amelyekkel szemben a nemzeti szuverenitás nem érvényesülhet. Az ENSZ-deklaráció szerinti áldozatfogalom első része a tagállamokban hatályos büntetőjogot említi, a második része pedig a nemzetközileg elismert emberi jogi normák áldozataira nézve tartalmaz rendelkezéseket. Különbség, hogy az utóbbi esetkörben, a hatalommal való visszaélés áldozatai tekintetében olyan cselekményekről (tevékenységekről vagy mulasztásokról) lehet szó, amelyek nem jelentik ugyan a nemzeti büntetőjog megsértését, de amelyek sértik az emberi jogokra vonatkozó nemzetközileg elismert normákat.

² *Recommendation R(2006)8 on assistance to crime victims. Adopted by the Committee of Ministers on 14 June 2006 at the 967th meeting of the Ministers' Deputies.* (A továbbiakban: ET-ajánlás.)

³ Az ENSZ-deklaráció 1–3. pontja a bűncselekmények áldozatait, a 18. pontja pedig a hatalommal való visszaélés áldozatait határozza meg. Az első kört illetően áldozatok alatt az „olyan személyeket értjük, akik egyedileg vagy kollektíven sérelmet szenvedtek, beleértve a fizikai és mentális sérüléseket, érzelmi szenvedéseket, gazdasági veszteségeket, alapvető jogaik – olyan tevékenységgel vagy mulasztással történő – lényeges korlátozását, amelyek sértik a tagállamok hatályos büntetőjogi normáit, érteve alatta olyan normákat is, amelyek a bűnös hatalmi visszaéléseket tiltják. [...] Áldozat alatt értendők a közvetlen áldozat családtagjai és azok a személyek is, akik sérelmet szenvedtek, mert beavatkoztak annak érdekében, hogy segítsék az áldozatot a nehéz helyzetében, vagy azért, hogy megelőzzék az áldozattá válást.” Az ET-ajánlásban szereplő meghatározás szerint: „áldozat az a természetes személy, aki valamely tagállam büntetőjogába ütköző tevékenység vagy mulasztás következményeként sérelmet, így különösen testi vagy mentális sérülést, érzelmi szenvedést avagy gazdasági veszteséget szenvedett. Áldozat alatt értendők, amikor ez helyénvaló, a direkt áldozat közvetlen családja avagy az eltartottjai.”

Nemzetközi szinten az ENSZ-deklaráció fogalmában a „személy” megjelölés szerepel, de az nem, hogy vajon csak természetes személyek vagy jogi személyek is lehetnek áldozatok. Mind a kerethatározat, azt a jövőben felváltó irányelv és az ET-ajánlás is a *természetes személy* áldozatot említi. Megjegyzendő, hogy az ENSZ-deklaráció szerinti „kollektív áldozatok” esetén az egyének bizonyos csoporthoz, közösséghez való tartozásuk miatt válnak célponttá.

Az irányelvben – és a már hivatkozott dokumentumokban – ki-munkált fogalom további eleme, hogy a bűncselekmény sérelmet, így különösen *testi, szellemi (mentális) és érzelmi sérülést vagy gazdasági veszteséget* okozott. E nem taxatív rögzített következmények nem azonosak a büntető anyagi jog szerinti, azaz a Btk. Különös részi tényállásokban található eredményekkel. Így áldozat-fogalmi elemként szerepeltetésük azt jelenti, hogy a büntető anyagi jogban tényállásszerű eredményt nem tartalmazó bűncselekményeknek a fenti következményekre figyelemmel lehetnek áldozatai. Az immateriális deliktumok köréből például a gyakori lopásnak is, amelynek tényállásában büntetőjogi eredmény nem szerepel. A bűncselekmény az idegen dolog jogtalan eltulajdonítási célból történő elvételével mint elkövetési magatartással befejezetté válik, s büntetőjogilag eredmény bekövetkezése nem szükséges. Életbelileg azonban például a betöréses lopás miatti viktimizáció – az anyagi veszteségen túl – *de facto* érzelmi szenvedést is előidézhet. Az áldozatfogalomban felsorolt sérelmek köréből a testi és szellemi (mentális) sérülés okozása, valamint a gazdasági veszteség előidézése jogi szempontból kevesebb problémát vet fel, mint az érzelmi sérülés, szenvedés értelmezése. Büntetőjogi kiindulópont, hogy a bűncselekményeknek nemcsak befejezett alakzata, hanem általában kísérlete is lehet. S előfordulhat, hogy egy betöréses lopás kísérlete – bár ténylegesen nem okozott anyagi veszteséget – előidézhetett érzelmi sérülést az áldozatban. Másfelől az érzelmi szenvedés tágabb értelemben jelentheti a bűncselekménytől való félelem előidézését vagy felerősödését, illetve az érzelmi szenvedés érintheti a bűncselekmény közvetlen elszenvedőjének közeli hozzátartozóit, környezetét is.

A „*közvetlenül bűncselekmény következtében*” fordulatra figyelemmel az okozati összefüggés a bűncselekmény és – a fentiek értelmében – a

nem feltétlenül büntetőjogi eredmények között nem magyarázható büntetőjogi oldalról, de bármilyen jogi megközelítésben is nehezen értelmezhető. Ennek okát abban látjuk, hogy az irányelv – a kerethatározathoz hasonlóan – a bűncselekmény *közvetlen következményeinek elszenvedőit* tekinti áldozatnak. Az ENSZ és az Európa Tanács – kezdetektől fogva következetes – álláspontjának lényege a „közvetlenül” szó használatának mellőzése.

Az Európai Unióban – a kerethatározathoz képest az irányelvben – az áldozat-fogalma kibővült a *közvetlenül bűncselekmény következtében életét vesztett személy családtagjaival*, akik e személy elhalálása következtében sérelmet szenvedtek. Az irányelv szerint a következő személyek tekintendők családtagoknak: a házastárs, az áldozattal közös háztartásban szilárd és tartós alapon, elkötelezett, bensőséges kapcsolatban élő személy, az egyenes ági hozzátartozók, a testvérek, valamint az áldozat által eltartott személyek (2. cikk [1] bek. b. pont). A kerethatározathoz képest történő bővülés összhangban van a nemzetközi felfogással és az európai fejleményekkel. Az ENSZ-deklaráció A/2. pontja szerint a bűncselekmény áldozatait körülíró fogalom tartalmazza azt a kitételt, hogy „áldozat” alatt értendők a közvetlen áldozat családtagjai és azok a személyek is, akik sérelmet szenvedtek, mert beavatkoztak annak érdekében, hogy segítsék az áldozatot a nehéz helyzetében, vagy azért, hogy megelőzzék az áldozattá válást”. Hasonlóan az ET-ajánlás szerint is „[Á]ldozat alatt értendők, amikor ez helyénvaló, a direkt áldozat közvetlen családja avagy az eltartottja”.

Ugyanakkor a nemzetközi dokumentumokból és szakirodalomból ismert a *közvetlen (direkt)–közvetett (indirekt)* áldozati kategóriák megkülönböztetése. S már a kerethatározat célkitűzéseiből és szövegezéséből ugyanez a következtetés levonható, hiszen például a 8. cikk (1) és (2) bekezdése nemcsak az áldozatokról, hanem családtagjaikról is említést tesz. Hasonlóan, az Európai Unió más korábbi dokumentumai szerint is, az áldozat családja és eltartottjai szintén áldozatoknak tekintendők. A viktimizációs hatások érinthetik azon családtagokat is, akiket esetleg megfosztottak a szerettüktől és annak anyagi támogatásától, illetve ők is szenvedhetnek a tényleges áldozatok fizikai, lelki panaszai s anyagi vesztesége miatt. Az irányelv értelmében szintén lehetséges,

hogy az áldozatok családtagjai sérülnek a bűncselekmény következtében. Különösen a közvetlenül bűncselekmény miatt elhunyt személy családtagjai szenvedhetnek sérelmet a bűncselekmény következtében, amely családtagokat az irányelv közvetett áldozatoknak tekint, s szintén védelemben kell részesülniük ezen irányelv alapján. A tagállamok számára biztosított, hogy korlátozzák azoknak a családtagoknak a számát, akik részesülhetnek az irányelvben meghatározott jogokban (preambulum 19. pont). A Victim Support Europe által készített *A bűncselekmények áldozataival kapcsolatos jogalkotás és jó gyakorlat végrehajtásáról szóló európai uniós kézikönyv* lehetségesnek tartja, hogy a nem direkt áldozat szenved a bűncselekmény kihatásától. (4.5.2. pont).⁴ A családtagok, a barátok vagy a tanúk is érezhetik a bűncselekmény után az érzelmi kihatásokat és az áldozatsegítés szükségességét. Ezért az áldozatsegítő szolgálatoknak képessé kell válni arra, hogy támogatást nyújtsanak a bűncselekménnyel érintett bármely személynek, így különösen a bűncselekmény áldozatainak és tanúinak, továbbá azon személyeknek, akik az áldozatoknak nyújtott segítség, illetve a viktimizáció megelőzése során szenvedtek sérelmet. Megjegyzendő, hogy a kézikönyv szorgalmazza – a bűncselekménynek nem minősülő – antiszociális viselkedés vagy fenyegető magatartás áldozatainak történő segítségnyújtást is. Ugyancsak tágan értelmezve határozták meg a fogalmat az Egyesült Királyságban, ahol az áldozat-definíció alá tartoznak a szülők, a gyám, sőt emberölés esetén a közeli barátok is.

Hasonlóan az ENSZ-deklarációban tükröződő felfogáshoz⁵ az irányelv szerint is „[E]gy adott személyt áldozatnak kell tekinteni függetlenül attól, hogy az elkövetőt azonosították-e, elfogták-e, ellene

⁴ *EU Handbook for Implementation of Legislation and Best Practice for Victims of Crime. Victim Support Europe.* 18–19.

⁵ A bűncselekmények és a hatalommal való visszaélés áldozatainak nyújtandó igazságszolgáltatás alapelveiről szóló ENSZ-deklaráció 2. pontja szerint: „Attól függetlenül áldozatnak lehet tekinteni egy személyt, hogy az elkövetőt azonosították, letartóztatták, megvádolták, vagy elítélték, s függetlenül az elkövető és az áldozat közti családi kapcsolatoktól is.”

vádat emeltek-e, illetve elítélték-e, továbbá tekintet nélkül az elkövető és az adott személy közötti családi kapcsolatra” (preambulum 19. pont).

2. Kiemelt áldozati körök és viktimizációs formák

A 2012/29/EU irányelv több része, így a 4. fejezet és az 5. fejezeten belül a 23. cikk is az ún. *specifikus védelmi szükségletekkel rendelkező áldozatokra (victims with specific protection needs)* nézve tartalmaz szabályozási minimumokat. Továbbá az 1. cikk hangsúlyozza a gyermek (áldozat) mindenek felett álló érdekét és a gyermekközpontú szemléletet, a 24. cikk pedig a gyermek áldozatokat kiemelve ír elő követendő előírásokat. Az irányelv preambuluma kiemeli a különösen kiszolgáltatott egyéneket, illetve az olyan személyeket, akik különösen nagy mértékben ki vannak téve a sérelem kockázatának, így például: a hozzátartozók által elkövetett ismételt erőszaknak kitett személyek; a nemi alapú erőszak elszenvedői; s azok, akik más bűncselekmények áldozatává olyan tagállamban válnak, amelynek nem állampolgárai vagy lakosai. Számukra szaksegítséget és jogi védelmet kell biztosítani (preambulum 38. pont).

Hasonlóan az emberkereskedelem megelőzéséről és az ellene folytatott küzdelemről, az áldozatok védelméről, valamint a 2002/629/IB kerethatározat felváltásáról szóló, az Európai Parlament és a Tanács 2011/36/EU irányelve is a specifikus szükségletekkel rendelkező áldozatokra (*victims with special needs*) történő figyelmet hangsúlyozza. Az áldozatvédelmi irányelv-javaslat ugyanakkor a – nemzetközi dokumentumokban általában használatos – *sebezhető áldozatok (vulnerable victims)* megjelölést tartalmazta⁶ a 18. cikk címében is, az ilyen áldozatok által igényelt megfelelő intézkedések előírásával. Az irányelv-javaslat megközelítésében a sebezhetőség nagyrészt a

⁶ *Proposal for a Directive of the European Parliament and of the Council establishing minimum standards on the rights, support and protection of victims of crime. Brussels, 18.5.2011 COM(2011) 275 final Article 18, 21, 22.*

sértettek személyes jellemzőiből és a bűncselekmény típusából vagy jellegéből állapítható meg (preambulum, 17. pont). Hasonlóan, az ET-ajánlás szerint is a személyiségi jellemzők vagy a bűncselekmény körülményei alapján beszélhetünk különösen sebezhető áldozatokról, akik helyzetükre figyelemmel speciális intézkedéseket igényelnek. Személyiségi jellemzők alapján például a 18 éven aluli, a mentálisan fogyatékos, a mozgássérült személyeket tekintik sebezhető, illetve különösen sebezhető áldozatoknak. A különösen veszélyeztetett áldozattá tevő bűncselekmények közé tartozik a családon belüli erőszak. Az emberölés következtében elhalt személy családtagjait szintén sebezhető áldozatoknak tekintik. Ez a szemlélet összhangban van azzal, hogy a bűncselekmények elszenvedői körében az Európai Unió és az Európa Tanács szorgalmazza a közvetett áldozatok elismerését. Az Európa Tanács felfogásában, továbbá az ENSZ szerint is különösen sebezhető áldozattá válhat az adott személy a szexuális erőszak, valamint a szervezett bűnözési formák, az emberkereskedelem elszenvedése miatt is. Az áldozatok büntetőeljárásbeli jogállásáról szóló és még hatályban levő 2001/220/IB kerethatározat valamennyi különösen veszélyeztetett áldozatot jogosulttá teszi a helyzetüknek megfelelő speciális bánásmódra, a mindenkor jogrend alapelveivel összeegyeztethető eszközök alkalmazásával történő tanúvédelemre, továbbá arra, hogy vele az eljárásban olyan személy foglalkozzon, aki speciális képzésben részesült.

A fentiek tükrében is látható, hogy egyes áldozatokat különösen veszélyeztet a másodlagos és ismételt viktimizáció. Az irányelv több esetben összefoglaltan utal az ismételt és a másodlagos viktimizációra, az áldozat megfélemlítésére és a vele szembeni megtorlás veszélyére. Az ismétlődő viktimizáció meghatározását az ET-ajánlás kifejezetten tartalmazza. Ismétlődő viktimizációról akkor van szó, amikor ugyanazon személy sérelmére, meghatározott idő alatt egynél több bűncselekményt követnek el. Európai kutatások arra mutattak rá, hogy akinek a sérelmére egyszer bűncselekményt követtek el, felerősödik annak a veszélye, hogy sérelmére, illetve háztartásában hasonló bűncselekményt újból elkövetnek. Az idevágó bűncselekményi körnél az elsők között szerepel a betöréses lopás és annak mindkét formája, azaz a lakásbetörés és a kereskedelmi egységek sérelmére elkövetett is,

továbbá a gépjárművel kapcsolatos deliktumok, a fegyveres rablás, a családon belüli erőszak, a faji alapon történő támadás, az erőszakoskodás, a testi sértés és a rongálás.

A szakirodalomban többen rámutattak a többszörös áldozattá válás jellemzőire, amelynek lényege, hogy a viktimizáció újabb áldozattá válásra hajlamosít. Vagyis másképpen fogalmazva, a viktimizáció predetermináló tényező a további viktimizáció szempontjából, s az előző áldozattá válás előrevetíti a későbbi bűncselekmény veszélyét. Az ismételt viktimizáció jellemzője, hogy az első bűncselekményt rendszerint gyorsan követi a második. Az ismétlődésre tehát rövid időn belül számítani lehet.

A bűnmegelőzés keretében az ismétlődő viktimizációra koncentrálnak több előnye is van, hiszen szinte automatikusan ráirányul a figyelem a bűnügyileg fertőzött helyekre és azokra a személyekre, akiket a jövőbeni viktimizáció fokozottabban fenyeget. Ezért különösen fontosak az áldozatnak nyújtandó segítség formái. A további viktimizáció elkerülését szolgáló megoldások is az áldozatsegítés lényeges részét képezik.

Számos nemzetközi dokumentum tartalmaz felhívást a másodlagos (szekunder) viktimizáció elkerülése érdekében. Az Európa Tanács bűncselekmények áldozatainak nyújtandó segítségről szóló R(2006)8 sz. ajánlásában a definíció is szerepel. Ez olyan viktimizációt jelent, amely nem a bűncselekmény közvetlen eredménye, hanem azt az áldozatoknak az intézmények és az egyének nem megfelelő viszonyulása okozza. A Nemzetközi Áldozatvédelmi Kézikönyv is e tágabb megközelítést – nevezetesen a büntető igazságszolgáltatási rendszertől és a társadalomtól elszenvedett másodlagos viktimizációt – tartalmazza.⁷ Lényege, hogy a bűncselekmény elszenvedését követően nem a kívánatos módon viszonyulnak az áldozathoz, vagy a pozitív megnyilvánulásra rossz időpontban kerül sor. Az Európai Unió is felismerte, hogy sok áldozat kétszer sérül: először mint a bűncselekmény, másodszor

⁷ UN ODDCOR. Handbook on Justice for Victims. On the Use and Application of the Basic Principles of Justice for Victims of Crime and Abuse of Power. New York, United Nations, 1999. 9–10.

mint az igazságszolgáltatási rendszer áldozata. A cél mindenképpen az lenne, hogy ne viktimizálják újból az áldozatot. A szekunder károsodás még súlyosabb lehet, mint a primer. A fentiekben hivatkozott kerethatározat több vonatkozásban hangsúlyozza a másodlagos viktimizáció elleni fellépés szükségességét. A preambulum felhívja a tagállamok figyelmét arra, hogy az áldozatok szükségleteit átfogó és összehangolt módon kell megközelíteni és kezelni, elkerülve az olyan részleges és inkohereus megoldásokat, amelyek másodlagos viktimizációhoz vezethetnek.

3. Az áldozat fogalmának integrálódása a hazai jogrendszerbe

A büntető anyagi jog és a bűncselekmények passzív alanyainak oldaláról közelítve általános szabály, hogy nincs minden bűncselekménynek elkövetési tárgya. Elkövetési tárgy az a személy vagy dolog, akire vagy amire nézve a bűncselekményt elkövetik. S az elkövetési tárgyat feltételező deliktumok közül is azoknak van passzív alanya, amelyeknek az elkövetési tárgya személy. Büntetőjogunk a passzív alanyon a természetes és jogi személyeket egyaránt érti, sőt az ún. személyösszességeket is. Nincs büntető anyagi jogilag (tényállástanilag) passzív alanya a lopásnak, arra figyelemmel, hogy az elkövetési tárgy nem személy, hanem dolog (értékkel bíró, idegen, ingó dolog). Az a tény, hogy a lopás károsultjává vált valaki, nem passzív alanná teszi, hanem sértetté. Kivételesen egyes bűncselekményeknél a passzív alanytól el is különülhet a sértett személy (pl. csalás esetén), de azoknál a bűncselekményeknél, amelyek elkövetési tárgya személy, a passzív alany a sértettel többnyire egybeesik. A passzív alany és a sértett azonban nem azonos személyi kört jelent, a sértett tágabb körű fogalom.

A büntető eljárásjogi sértett oldaláról közelítve látszólag egyértelmű a helyzet a sértett fogalmát illetően. Régi probléma azonban a büntető eljárásjogi sértett fogalom értelmezése. Balogh Jenő az 1887. évi tanulmányában írta, hogy „[T]örvényünknek nemcsak szövege, de

indoklása sem kísérli meg a sértett fél fogalmának meghatározását”.⁸ Utalt arra is, hogy a Csemegi-kódex 113. §-a az indítványozásra jogosítottként első helyen a sértett felet említi, de ez a megjelölés tulajdonképp csak a kérdésnek a megkerülése, nem megoldása, mert ezzel kapcsolatban felmerül azon újabb kérdés, hogy az egyes büntetendő cselekményeknél ki értendő a „sértett fél” elnevezés alatt.

A büntetőeljárásról szóló 1998. évi XIX. Törvény 51. § (1) bekezdése szerint „[S]értett az, akinek a jogát vagy a jogos érdekét a bűncselekmény sértette vagy veszélyeztette”. Ma is találó azonban Finkey Ferencnek az a közel száz évvel ezelőtti megállapítása, hogy „[A] sértett fogalma és köre a legnehezebben elhatárolható kérdések egyike”.⁹ Anélkül, hogy a sértettnek a hatályos büntetőeljárás törvény és joggyakorlat szerinti fogalmát részleteznénk, egyfelől utalunk a sértett személyek és a sértettként fellépők (feljelentő, egyszerű sértett, tanú, magánvádló, pótmagánvádló, magánfél), a sértetti jogokat gyakorlók meghatározásának nehézségeire, másfelől a Kúria (korábban: Legfelsőbb Bíróság) Büntető Kollégiumának az 1998. évi XIX. törvény egyes rendelkezéseinek értelmezése kapcsán kialakított, 2005. április 11-i azon véleményére, hogy „[A] sértett fogalmáról a 3/2004. BJE sz. jogegységi határozatban foglaltakon túl további iránymutatás egyelőre nem szükséges”.

A konkrét kérdés az, hogy Magyarországon a büntetőeljárás értelemben vett – és a büntető jogtudományban kidolgozott passzív alanyánál tágabb értelmű – sértetti kör mennyiben azonosítható jelenleg a kerethatározat s a jövőben az irányelv szerinti áldozatfogalommal. Az Európai Unióban követelményként irányadó áldozat-definíció a magyar büntetőeljárás törvényben meghatározott sértett fogalmához képest részben szűkebb, mert a jogi személyt kirekeszti az áldozatok köréből, s csak a bűncselekmény természetes személy elszennvedőjét

⁸ Balogh Jenő: *A sértett fél jogköre a büntetőjogban. Első rész – A sértett fél indítványára büntetendő cselekmények tana*. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1887. 220.

⁹ Finkey Ferenc: *Magyar büntető perjog tankönyve* (átdolgozott, 4. kiadás). Budapest, Grill Károly könyvkiadó vállalata, 1914. 223.

tekinti áldozatnak, míg a hazai büntetőeljárás jog szerint a sértett lehet jogi személy is. Másrészt viszont a kerethatározat és az irányelv a természetes személy áldozatok körét tágabban határozza meg, mint ahogy az a hazai büntetőeljárás törvény értelmében a természetes személy sértettekre vonatkozatható. Ennek oka, hogy az európai uniós standardok szerint mindazon természetes személy áldozatnak tekintendő, aki közvetlenül bűncselekmény következményeként sérelmet, így különösen testi, szellemi (mentális) érzelmi sérülést vagy gazdasági veszteséget szenvedett.

Az „áldozat” versus „sértett” megjelölés vitája nemcsak pusztán formai kérdés. Tartalmilag nem azonos a kerethatározat, illetve irányelv szerinti áldozatok és a Be. szerinti sértettek köre. Magyarország számára eldöntendő, hogy milyen időbeli ütemezéssel közelíti a Be. szerinti sértett fogalmat az európai uniós áldozat fogalomhoz, amely két személyi kör nem azonos, s nemcsak az elnevezés eltérő. Szembetűnő változás, hogy a 2012/29/EU irányelv hivatalos magyar fordításában is már az áldozat megjelölés (a kerethatározatban a sértett) szerepel.

Napjainkban a feladat kettős: egyrészt a Büntetőeljárás Kódex. 51. § (1) bekezdés szerinti sértett fogalmának az értelmezése, másrészt annak az európai uniós áldozatfogalomhoz való közelítése.

A bűncselekmények áldozatainak segítéséről és az állami kárenyhítésről szóló 2005. évi CXXXV. törvény (a továbbiakban: Ást.) az alábbi áldozat-definíciót tartalmazta 2012. április 15. napjáig: „áldozat a Magyarország területén elkövetett bűncselekmény sértettje, valamint az a természetes személy, aki a bűncselekmény közvetlen következményeként sérelmet, így különösen testi vagy lelki sérülést, érzelmi megrázkódtatást, illetve vagyoni kárt szenvedett el.” (1. § [1] bek.)

Az új „szabálysértési törvény” (2012. évi II. tv) 2012. április 15-i hatályba lépésével a Büntető Törvénykönyv egyes bűncselekményeinél releváns szabálysértési értékhatár húszezer forintról ötvenezer forintra emelkedett. A jogalkotó arra figyelemmel, hogy adott esetekben az áldozat számára a bűncselekmény és a szabálysértés kihatásai között nincs lényeges különbség, az Ást. személyi hatályát – a 2012. évi XXXI. törvényi módosítással, 2012. április 15-től – kiterjesztette az áldozatfogalom elemeinek bővítésével:

áldozat a Magyarország területén elkövetett bűncselekmény és a Magyarország területén elkövetett tulajdon elleni szabálysértés természetes személy sértettje, valamint az a természetes személy, aki a Magyarország területén elkövetett bűncselekmény vagy a Magyarország területén elkövetett tulajdon elleni szabálysértés közvetlen következményeként sérelmet, így különösen testi vagy lelki sérülést, érzelmi megrázkódtatást, illetve vagyoni kárt szenvedett el.

Problémaként merülhet fel, hogy nem valamennyi szabálysértés elszenvedőjét emelték be az Ást.-be, csak a tulajdon elleni szabálysértés áldozatait, annak ellenére, hogy az ún. kettős alakzatú bűncselekményeknél a szabálysértésnek mint kisebb súlyú cselekménynek a bűncselekménytől való megkülönböztetése nem kizárólag csak értékhatár függvénye, hanem különbséget lehet tenni például az eltérő bűnösségi formákra figyelemmel is (adott bűncselekményhez szándékosság szükséges, a szabálysértéshez gondatlanság elégséges).

A törvény indokolása értelmében a közvetlen következmény a sértetten kívül más személynél akkor állapítható meg, ha sérelme az inkriminált cselekménnyel szoros térbeli és időbeli összefüggésben s azzal ok-okozati viszonyban következett be. Az Ást. célja, hogy hatékony segítséget nyújtson nemcsak a testi sérülés és a vagyoni kár, hanem a lelki sérülés, az érzelmi megrázkódtatás esetén is.

Az „érzelmi megrázkódtatás” jelentheti az erőszakos bűncselekmény miatt az áldozatban kialakult traumát, ahogy erre a törvény indokolása utal. Az 1990-es években négy ország hat városában lefolytatott nemzetközi viktimizációs felmérésünk adatai szerint a megkérdezettek 74%-a dühöt érzett, amikor tudomására jutott a lakásbetörés, 44%-uk sokkos hatásról számolt be, 35%-uk félelemről, 27%-uk alvászavarról s 17%-uk sírásról.¹⁰

A hazai joggyakorlatban az „áldozat” és a „sértett” személyi kört illetően problémásnak tekinthető, hogy az Európa Tanács emberkereskedelem elleni fellépésről szóló egyezményének kihirdetését tartalmazó 2013. évi XVIII. törvény 4. cikkében szereplő szövegezés értelmében

¹⁰ Görgényi Ilona: *A viktimológia alapkérdései*. Budapest, Osiris Kiadó, 2001. 104.

áldozatnak minősül minden természetes személy, aki sértettje az azonos cikkben meghatározott emberkereskedelemnek. Az „áldozat” és a „sértett” megjelölések nem abszolút szinonim fogalmak.

A bűncselekmény áldozatainak az egyes országok büntető eljárási joga szerinti sértettekkel való azonossága esetén nem lenne arra szükség, hogy a nemzetközi európai dokumentumokban külön definiálják az áldozat fogalmát. A hivatkozott hazai törvény szövegezésénél az egyezmény magyarra fordítása képezi a problémát.¹¹

4. Az áldozati jogok előtérbe kerülése

Korábban az az ideológia érvényesült, hogy a büntetőjog közjogi-vá válásával, az állam büntető igazságszolgáltatási monopóliumára figyelemmel nem szükséges az áldozat büntetőeljárásbeli szerepét hangsúlyozni, mert az állam képviseli az egész társadalom, beleértve az áldozatok érdekeit is. Napjainkra azonban felerősödött az igény az áldozatok érdekei, emberi jogai és az elkövetők alapvető jogai közötti *egyensúly* resztorációja (helyreállítása) iránt.

Az egyes nemzetközi dokumentumok erősen divergáló megközelítéseket mutatnak. Beszélhetünk a bűncselekmény áldozatának a büntetőeljárási kódexben rögzített jogairól, illetve az ettől szélesebb kört felölelő büntetőeljárásbeli/büntető igazságszolgáltatásbeli jogairól, továbbá a szociális jogairól. Az utóbbi fontosságát mutatja az is, hogy sok esetben a bűncselekmény-szituációt követően a büntető igazságszolgáltatás önmagában véve nem elégséges ahhoz, hogy a bűncselekménnyel okozott sérelmet, kellemetlenséget jóvátegye.

A bűncselekmények áldozatai érdekében a jogi és közigazgatási előírásokon keresztül érvényesülő állami intézkedésekre és nem állami szintű reagálásokra több irányból kerülhet sor a büntetőeljárás alatt: egyrészt a büntető igazságszolgáltatási rendszerben, a különböző

¹¹ Az áldozatfogalom angol nyelvű szövegezése a fenti egyezményben a következő: „Victim” shall mean any natural person who is subject to trafficking in human beings as define in this article (4. cikk a.) pont).

hatóságokon keresztül, másrészt az áldozatvédelmi szervek hálózata keretében, harmadrészt pedig a szakintézmények bevonásával. A két utóbbi támogatás mind a büntetőeljárás előtti, mind az azt követő időszakban is lehetséges.

Földrajzilag vizsgálódva Európában – szemben az amerikai radikális áldozatvédelmi mozgalommal – az áldozatok érdekében folytatott harc az elkövetők jogainak tiszteletben tartása mellett folyik oly módon, hogy a bűnelkövetők se válhassanak a bosszú áldozatává.

Az áldozati jogok és az elkövetői jogok közötti egyensúly szem előtt tartása azért fontos, mert az áldozat büntető igazságszolgáltatásbeli jogainak túlhangsúlyozásával a nehezen kiharcolt elkövetői jogok a büntetőeljárás során csorbát szenvedhetnek. A cél megtalálni azt az egyensúlyi helyzetet, amelyben az egyik fél emberi jogait nem a másik fél rovására támogatjuk.

Európában az egyensúlyteremtési folyamatot jól tükrözi, hogy a magyar EU-elnökség időtartama alatt kidolgozásra, majd 2011-ben elfogadásra került az áldozatok jogainak erősítése érdekében a *Budapesti Útemterv*,¹² amely felhívta a figyelmet a kerethatárolat felülvizsgálatára és kiegészítésére, illetve az új jogi szabályozás szükségességére az áldozati jogok védelmének biztosítása érdekében. Erre alapozva elkészült az irányelv-javaslat, majd az Európai Parlament és a Tanács által kibocsátásra került a 2012/29/EU irányelv, amelyet 2012. október 4-én fogadtak el.

5. Az áldozati jogok körének bővülése a 2012/29/EU irányelvben

Az irányelv az Európai Unióban bűncselekmény áldozatává vált személyek jogait erősíti. Szabályozási minimumokat tartalmaz, s a deklarált minimális jogok a bűncselekmények valamennyi áldozatát megilletik, függetlenül attól, hogy az melyik európai uniós ország-

¹² *Budapest Roadmap – Resolution of the Council on a roadmap for strengthening the rights and protection of victims, in particular in criminal proceedings, Luxembourg, 9–10 June, 2011.*

ban tartózkodik. Évente mintegy 75 millió személy válik az Európai Unióban bűncselekmény áldozatává. A bűncselekmények áldozatainak jogaira, támogatására és védelmére vonatkozó minimumszabályok megállapításáról és a 2001/220/IB tanácsi kerethatározat felváltásáról szóló irányelv valamennyi áldozat jogait garantálja. Végrehajtási határidő: 2015. november 16.

Nemzetközi szinten az áldozati jogok katalógusát az ENSZ-nek a bűncselekmények és a hatalommal való visszaélés áldozatainak nyújtandó igazságszolgáltatás alapelveiről szóló 1985. évi deklarációja tartalmazza.

Az Európai Unióban a 2001/220/IB kerethatározatban és a 2012/29/EU irányelvben deklarált áldozati jogok összehasonlítása több szinten lehetséges. Általánosságban megállapítható, hogy amíg a kerethatározat az áldozat büntetőeljárásbeli helyzetéről és jogairól tartalmaz rendelkezéseket, az irányelv hatóköre szélesedett, mert például a 8. cikk az áldozatsegítő szolgáltatásokhoz való hozzáférhetőség jogáról, a 9. cikk az áldozatsegítő szolgáltatások általi támogatáshoz való jogról szól. Az irányelv megalkotásának háttérindoka a 2001/220/IB kerethatározat rendelkezéseinek kiterjesztése és kiegészítése. Az irányelv célja, hogy a bűncselekmények áldozatai megfelelő tájékoztatásban, támogatásban és védelemben részesüljenek (1. cikk [1] bek.).

5.1. Áldozati jogok a kerethatározatban (10 pont)

- a tisztelethez és elismeréshez való jog,
- meghallgatáshoz és bizonyítékok szolgáltatásához való jog,
- információhoz való jog,
- kommunikációs garanciákhoz való jog,
- speciális támogatáshoz való jog,
- a büntetőeljárással kapcsolatos kiadások megtérítéséhez való jog,
- védettséghez, védelmezéshez való jog,
- az elkövető általi jóvátételhez való jog a büntetőeljárásban,
- mediációhoz való jog a büntetőügyekben,
- jog ahhoz, hogy figyelembe vegyék az áldozat nehézségeit, amely abból ered, hogy nem abban az országban lakik, ahol a bűncselekményt sérelmére elkövették.

5.2. Áldozati jogok az irányelvben (22 pont)

Tájékoztatás és támogatás nyújtása (2. fejezet):

- a megértéshez és a megértetéshez való jog,
- az illetékes hatósággal való első kapcsolatfelvételtől kezdve történő tájékoztatáshoz való jog,
- az áldozatok jogai a feljelentés megtételekor,
- az ügyükkel kapcsolatos tájékoztatáshoz való jog,
- a tolmácsoláshoz és a fordításhoz való jog,
- az áldozatsegítő szolgáltatásokhoz való hozzáférhetőség joga,
- az áldozatsegítő szolgáltatások általi támogatáshoz való jog.

A büntetőeljárásban való részvétel (3. fejezet):

- a meghallgatáshoz való jog,
- az eljárást megszüntető határozat esetén igénybe vehető jogok,
- a helyreállító igazságszolgáltatási szolgáltatásokkal összefüggésben igénybe vehető biztosítékokhoz való jog,
- a jogi segítségnyújtáshoz való jog,
- a költségtérítéshez való jog,
- a vagyontárgyak visszaszolgáltatásához való jog,
- az elkövető általi kártérítésről a büntetőeljárás keretében történő döntéshez való jog,
- a más tagállamban tartózkodási hellyel rendelkező áldozatok jogai.

Az áldozatok védelme és a specifikus védelmi szükségletekkel rendelkező áldozatok elismerése (4. fejezet):

- a védelemhez való jog,
- az áldozat és az elkövető közötti kapcsolat elkerüléséhez való jog,
- az áldozatok védelemhez való joga a nyomozás során,
- a magánélet védelméhez való jog,
- az áldozatok egyéni értékelése specifikus védelmi szükségleteik meghatározása érdekében,
- a specifikus szükségletekkel rendelkező áldozatok védelemhez való joga a büntetőeljárás során,
- a gyermek áldozatok védelemhez való joga a büntetőeljárás során.

Mind a kerethatározatban, mind az irányelvben előírt minimumszabályok a bűncselekmények áldozatainak oldaláról jogként, míg a

tagállamok irányába kötelezettségként fogalmazódnak meg. Az áldozatok szenvedését nem lehet meg nem történné tenni, de az áldozati jogok mérsékelhetik a megpróbáltatásaikat. Az áldozatok szükségletei bűncselekményenként és személyenként különbözők lehetnek. Az irányelv tartalmazza, hogy a támogatást az áldozat szükségleteinek megfelelően kell biztosítani (preambulum 17. pont). Az irányelv értelmében az áldozatok szükségletei lényegében öt csoportba sorolhatók: *a)* az áldozati minőség elismerése és az, hogy velük kapcsolatban tisztelettel kell eljárni; *b)* áldozatvédelem; *c)* áldozattámogatás; *d)* az igazságszolgáltatáshoz való hozzájutás; *e)* kompenzáció és resztoráció.¹³

5.3. Az irányelvben az áldozati jogok bővülésének irányai (új jogok és megerősített, bővített jogosultságok) (10 pont)

- A fentiekben kifejtettek értelmében a bűncselekmény következtében elhalt személy családtagjai áldozatnak tekintendők, és őket az irányelvben szereplő valamennyi jog megilleti. Az irányelv szerinti jogok megkülönböztetésmentesen alkalmazandók az áldozatokra. A tagállamok e célból kialakított eljárások keretében az egyes esetek sajátos körülményeinek figyelembevétele mellett korlátozhatják azoknak a családtagoknak a számát, akik élhetnek az irányelv szerinti jogokkal, továbbá meghatározhatják, hogy mely családtagnak van elsőbbsége az áldozati jogok gyakorlása terén (irányelv 2. cikk [2] bek. *a)*–*b)* pont).
- Az illetékes hatósággal való első kapcsolatfelvételtől kezdve hozzáférhető és érthető információt kell biztosítani. A tájékoztatásnak kellően részletesnek kell lennie. Lehetővé kell tenni, hogy az áldozatot szóban vagy írásban, többek között elektronikusan is tájékoztassák. Elvárás, hogy az áldozatokkal történő valamennyi kommunikáció olyan módon történjen,

¹³ Jodie Blackstock: *Protecting Victims: EU competences and mechanisms for safeguards. Symposium: Legal Perspectives on the Victim Nottingham Trent University 19 December 2012.* 7.

<http://www.justice.org.uk/data/files/resources/340/Protecting-Victims-EU-Competences-and-mechanisms-for-safeguards.pdf> (m. i.: 2013. július 12.)

hogy nyelvtanilag és egyéb megközelítésben is érthető legyen. A tolmácsoláshoz és fordításhoz való jog is megilleti az áldozatot. Jogukban áll érthető tájékoztatást kapniuk nemcsak a jogaikról, de az ügyről is, amelyben érintettek és figyelemmel kísérhetik a büntetőeljárás menetét. Joguk van továbbá védelemre a nyomozás és a tárgyalás során.

- Az áldozatot és családtagjait megilletik az általános áldozattámogatási szolgáltatások, továbbá a sajátos szükségleteknek megfelelő speciális segítségnyújtási formák a büntetőeljárás előtt, alatt és azt követően. Az irányelv a célzott és integrált segítségnyújtás szempontjából példálódzva kiemeli a szexuális erőszak, a nemi alapú erőszak és a hozzátartozók közötti erőszak áldozatait. Azon áldozatok, akik a bűncselekmény súlya következtében jelentős sérelmet szenvedtek, segítő szakszolgáltatásokat igényelhetnek. A családtagok a szükségleteknek, illetve a sérelem mértékének megfelelően vehetik igénybe az áldozatsegítő szolgáltatásokat. A támogatás nem tehető függővé attól, hogy az áldozatok feljelentést tesznek-e a bűncselekmény miatt az illetékes hatóságnál (irányelv, preambulum 40. pont), például a megtorlástól, megalázástól vagy megbélyegzéstől való félelem miatt.
- A büntetőeljárást megszüntető határozat esetén igényjogosult áldozatokról egy külön cikk tartalmaz minimumszabályokat (11. cikk). Jogukban áll az eljárást megszüntető határozat felülvizsgálatát kérni.
- Figyelemre méltó, hogy az irányelv az áldozatsegítő szolgálatok által biztosított támogatások körében kiemelten szerepelteti az érzelmi és – amennyiben rendelkezésre áll – a pszichológiai segítségnyújtást.
- Az irányelv nem csupán a másodlagos és ismételt áldozattá válás veszélyére fókuszál, hanem a viktimizáció ezen két formája mellett a megfélemlítés és megtorlás megelőzésével is foglalkozik. A másodlagos és ismételt áldozattá válás, megfélemlítés és megtorlás elleni védelem során ideiglenes intézkedések vagy a védelmi és távoltartó határozatok alkalmazhatók.

- Az áldozat (és családtagjainak) védelemhez való joga is megerősítést nyert az áldozat és az elkövető közötti kapcsolat elkerüléséhez való jog nevesített szerepeltetésével (19. cikk). Előírja az irányelv a tagállamok számára, hogy az új bírósági épületekben az áldozatok elkülönített helyiségekben várakozhassanak.
- A kerethatározattal összevetve, az irányelvben a resztoratív szemlélet is erőteljesebben érvényesül, több vonatkozásban is. A kerethatározat 10. cikkének címe a *Mediációhoz (közvetítői eljárásához) való jog a büntetőeljárás során*. Egyrészt az irányelv a mediációt (a közvetítést) a 12. cikkben nem említi, hanem a „helyreállító igazságszolgáltatás” megjelölést szerepelteti, amely utóbbi tágabb körű, ún. ernyő terminológia. Ennek egyik – Európában legelterjedtebb – formája a büntetőügyekben történő mediáció. Az irányelv preambuluma (46. pont) tartalmazza a helyreállító igazságszolgáltatás körébe tartozó szolgáltatások közül nevesítve nemcsak az áldozat és az elkövető közötti közvetítést, hanem a családi-csoportkonferenciát és az ítélőköröket. Másrészt azáltal is tágabb kört jelent az irányelv szövegezése, mert nem szerepel benne a „büntetőeljárás során” kitétel, hiszen a helyreállító igazságszolgáltatási formák alkalmazhatók például a büntetőeljárással párhuzamosan és a jogerős elítélést követően is. Harmadrészt többletelem az irányelvben a fentiekkel kapcsolatosan a biztosítékokhoz való jog. Az irányelv e részének hazai jogba átültetését és végrehajtását elősegíti az új Büntető Törvénykönyv (2012. évi C. törvény) egyes rendelkezéseit módosító 2012. évi CCXXIII. törvény indokolásában szereplő azon jogalkotói szándék is, miszerint bár nem minden bűncselekmény kapcsán kerülhet sor közvetítői eljárás lefolytatására, de a helyreállító igazságszolgáltatás egyéb megoldásai még alkalmasak lehetnek a bűncselekménnyel érintettek kiengesztelésére.
- Új rendelkezése az irányelvnek a 22. cikk is, amelynek címe: *Az áldozatok egyéni értékelése specifikus védelmi szükségleteik meghatározása érdekében*. Elvárás, hogy az áldozatok tekintetében egyéni értékelés készüljön a specifikus védelmi szükségletek meghatározása és annak megállapítása céljából, hogy

a másodlagos és ismételt áldozattá válás, a megfélemlítés és megtorlás különös kockázatának való kitettségük miatt felmerülnek-e, illetve milyen mértékben az irányelv 23. és 24. cikkében foglalt, a büntetőeljárás során alkalmazandó különleges intézkedések. Az egyéni értékelés során elsősorban az áldozat személyes jellemzőit, a bűncselekmény típusát vagy jellegét és a bűncselekmény körülményeit kell értékelni. Kellő figyelmet kell tanúsítani a terrorizmus, a szervezett bűnözés, az emberkereskedelem, a nemi alapú erőszak, a hozzátartozók közötti erőszak, a szexuális erőszak vagy a szexuális kizsákmányolás és a gyűlölet-bűncselekmények áldozatai, valamint a fogyatékkal élő áldozatok irányába. A gyermek áldozatokról sérülékenyséjük miatt vélelmezni kell, hogy specifikus védelmi szükségleteik vannak. A „gyermek” az irányelv szerint is a 18. életévét be nem töltött személy (2. cikk c) pont), s az ilyen áldozatokra külön szabályozási minimumok vonatkoznak. Az irányelv 24. cikke a gyermek áldozatok védelemhez való jogáról rendelkezik a büntetőeljárás során. Az irányelv nem érinti meghatározott áldozatoknak, így például az emberkereskedelem, valamint a gyermekek szexuális bántalmazása, szexuális kizsákmányolása és a gyermekpornográfia áldozatainak speciális szükségleteivel foglalkozó egyéb uniós standardjait.

- Az irányelv célkitűzéseinek megvalósítása érdekében a tagállamok kötelezettsége, hogy az áldozatokkal előreláthatólag kapcsolatba kerülő gyakorlati szakemberek az áldozatokkal való kapcsolatauknak megfelelően általános- és szakképzést kapjanak, annak érdekében, hogy az áldozatokat elismerjék és kellő figyelmet tanúsítsanak a szükségleteik iránt, továbbá pártatlanul, tapintattal, személyre szabottan és szakértelemmel, megkülönböztetésmentes módon bánjanak velük.

A bűncselekmény áldozatai – az emberi jogokon alapuló – jogainak deklarálása nagy jelentőséggel bír. Ezen túlmenően elengedhetetlen, hogy az áldozatok ismerjék és tudják érvényesíteni a saját jogaikat. Az európaiak közül mintegy 12 millióan nem a hazájukban, hanem

valamelyik európai uniós országban élnek és sokan választják úti célként az európai uniós országokat. A más tagállamban tartózkodási hellyel rendelkező áldozatok jogait az irányelv 17. cikke tartalmazza. A tagállamoknak meg kell tenniük a szükséges intézkedéseket annak biztosítása érdekében is, hogy az irányelvben meghatározott jogoknak ne legyen feltétele az áldozat tagállam területén való jogszerű tartózkodásának jogcíme vagy az áldozat állampolgársága vagy nemzetisége. A 2012/29/EU irányelvet az Európai Unió Hivatalos Lapjában 2012. november 14-én hirdették ki, s ettől számítva lényegében három év állt a tagállamok rendelkezésére, hogy eleget tegyenek a bűncselekmény áldozataira vonatkozó minimumszabályoknak.

Felhasznált dokumentumok és jogszabályok

Európai Unió

- Az Európai Parlament és a Tanács 2012/29/EU irányelve (2012. október 25.) a bűncselekmények áldozatainak jogaira, támogatására és védelmére vonatkozó minimumszabályok megállapításáról és a 2001/220/IB tanácsi kerethatározat felváltásáról.
- EU Handbook for Implementation of Legislation and Best Practice for Victims of Crime. Victim Support Europe 2013. http://victim-supporteurope.eu/activeapp/wp-content/files_mf/1374573250HandbookforimplementationandbestpracticeforvictimsofcrimeinEurope_23713.pdf (m. i: 2013. július 12.).
- Az Európai Parlament és a Tanács 2011/92/EU irányelve a gyermekek szexuális bántalmazása, szexuális kizsákmányolása és a gyermekpornográfia elleni küzdelemről, valamint a 2004/68/IB tanácsi kerethatározat felváltásáról.
- Az Európai Parlament és a Tanács 2011/36/EU irányelve az emberkereskedelem megelőzéséről és az ellene folytatott küzdelemről, az áldozatok védelméről, valamint a 2002/629/IB kerethatározat felváltásáról.
- Proposal for a Directive of the European Parliament and of the Council establishing minimum standards on the rights, support

and protection of victims of crime Brussels, 18.5.2011 COM(2011) 275 final.

- Budapest Roadmap – Resolution of the Council on a roadmap for strengthening the rights and protection of victims, in particular in criminal proceedings, Luxembourg, 9–10 June, 2011.
- A Tanács kerethatározata (2001. március 15.) a büntetőeljárásban a sértett jogállásáról (2001/220/IB).

Európa Tanács

- Recommendation R(2006)8 on assistance to crime victims. Adopted by the Committee of Ministers on 14 June 2006 at the 967th meeting of the Ministers' Deputies.

ENSZ

- UN Declaration of Basic Principles of Justice for Victims of Crime and Abuse of Power. Adopted by General Assembly resolution 40/34 of 29 November 1985.
- Handbook on Justice for Victims: On the Use and Application of the Basic Principles of Justice for Victims of Crime and Abuse of Power. UN ODCCP, 1999 New York, United Nations.

Hazai jogszabályok

- 2012. évi C. törvény a Büntető Törvénykönyvről.
- 2005. évi CXXXV. törvény a bűncselekmények áldozatainak segítéséről és az állami kárenyhítésről.
- Az 1998. évi XIX. tv. a Büntetőeljárásról.



FELLEGI BORBÁLA

Horzsolás és gyógyulás

*Gondolatok a párbeszéd
lehetséges szerepéről a sérelmek
feloldásában*

Amikor kiléptem a teremből, azon gondolkodtam, hogyan tudunk ilyen gyorsan kapcsolódni egymáshoz. Hogy történt, hogy ezeket az embereket sosem láttam korábban, és mégis, amikor elbúcsúztunk egymástól, az az érzésem volt, hogy igen, részévé váltam az ő életüknek és ők is az enyémnek.¹

Bevezetés

Konfliktusokkal, „horzsolásokkal”, begyógyult és nem begyógyult sebekkel naponta találkozunk személyközi viszonyainkban, a minket körülvevő közösségekben és a társadalmi szintű folyamatokban is. Egy konfliktust minden esetben kommunikáció követ, ha a csendet is a kommunikáció egy formájának tekintjük. A felek beszélhetnek az őket ért sérelmekről, elkerülhetik egymást, közeledhetnek, távolodhatnak. Szerepeik, szükségleteik, döntéseik és mozgatórugóik időben és egymástól függően is változnak. Ami biztos: minél súlyosabb egy törés, annál inkább kihat az azt követő kommunikációjuk a felek jelenére és jövőjére, akár begyógyítja, akár tovább mélyíti azt. Jelen esszé kísérlet

¹ Visszajelzés egy lakostól, aki részt vett egy közösségi felháborodást előidéző köztéri rongálás miatt szervezett békítőkörön mint a helyi közösség tagja. I. Aertsen–Barabás T.–Benedek G.–D. Dhondt–B. Ehret–Fellegi B.–H-J. Kerner–S. Parmentier–Szegő D.–Windt Sz.: *Developing Peacemaking Circles in a European Context. Main Report*. In: E. G. M. Weitekamp (Ed.): *Tükrim*, Band 34., Tübingen, Institut für Kriminologie, 2015. 394. Letölthető: <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-10134>

arra, hogy megkeressem azokat a folyamatokat, amelyeket közösnek látok a mikro-/mezo- és makroszinten megtapasztalt konfliktusokban; hogy leírjam, mi történhet akkor, amikor egy egyéni vagy kollektív szinten átélt trauma után nincs mód a beszédre, illetve a párbeszédre a felek között. E tanulmány nem egy konkrét empirikus kutatási projekt feldolgozása. Sokkal inkább szintézise korábbi kriminológiai és pszichológiai kutatásaimnak, valamint mediátori/konfliktuskezelői gyakorlatomnak; törekvés arra, hogy néhány, e téren számomra meghatározó szerző által leírtakat kiegészítsem a konfliktuskezelési projektjeink és eseteink során tapasztaltakkal,² valamint a magánemberként észlelt jelenségekkel.

Kiinduló kérdéseim: Mi történhet a feldolgozatlan traumák megélésének következtében? Mi nehezíti és mi segítheti hozzá a feleket egy „gyógyító” párbeszéd-folyamathoz? Érdeklődésem iránya nem az, hogy az adott traumák miért következtek be, hogy az elkövetésben kit milyen felelősség terhel. Minden ügy más és más, ezekre pedig elsődlegesen a történelem- és jogtudományok képviselői igyekeznek választ adni esetenként külön-külön, míg a csoportokon belüli és csoportok közötti konfliktusok dinamikáját a szociálpszichológia tudománya vizsgálja mélyrehatóan. A legtöbb kutatás és elemzés azonban megáll a folyamatok leírásánál, a problémák azonosításánál, és elmarad az „Innen most hogyan tovább?” kérdés. Konfliktuskezelői/mediátori gyakorlatom pedig pontosan ebben nyújt lehetőséget a válaszok átgondolásához. Tehát leginkább az érdekel, hogy a felekben milyen szükségletek, folyamatok és félelmek zajlottak le a traumát követő időszakban, és mi adhat esélyt a másik féllel történő közeledésre. A cikk első részében „távolodási spirálként” a konfliktus eszkalálódását, míg második részében „közeledési spirálként” a lehet-

² Itt a 2008 óta működő Foresee Kutatócsoport által vezetett projektekre gondolok, amelyek mindegyike közös munka eredményei. Ezúton is szeretném megköszönni az éveken át tartó inspiráló és átfogó együttgondolkodást és együtt-cselekvést Balla Lászlónak, Benedek Gabriellának, Galyas Gyulának, Gyórfi Évának, Héra Gábornak, Magyar Erikának, Süki-Szűjjártó Szilviának, Szegő Dórinak, Vajna Virágnak és Winkler-Virág Andrásnak.

séges feloldás útját vázolom fel. Közös pontokat keresek, amelyekkel személyes és társadalmi szintű viszonyainkban is találkozhatunk, mert azt feltételezem, hogy ha az univerzális jelenségeket jobban értjük az érintettekben, ez segíthet abban, hogy hatékonyabban tudjuk a közeledés és párbeszédteremtés felé terelni jövőbeni válaszainkat és cselekvéseinket.³

Arra nem vállalkozom, hogy „receptet” adjak a társadalmi távolságok áthidalására, azonban gondolataim leírása mögötti fő motivációm mégis a megoldáskeresés: merjünk lépéseket tenni a közeledés útján, ismerjük fel mindebben az egyéni történetek erejét, bármennyire is esetleg „csak” egyéni szinten történnek a „csodák”, higgyünk abban, hogy sok egyén megnyílása és közeledése a társadalmi szintű közeledést is elősegítheti.

1. Az áldozattá válás és a „távolodási spirál”⁴

1.1. Trauma – hallgatás – távolodás

A verbális, fizikai vagy érzelmi erőszak – függetlenül attól, hogy elkövetője mennyire van tudatában cselekményével és annak hatásával – nemcsak a közvetlen áldozatokra, hanem a körülöttük lévő „szemtanúkra” is hatással van. A sérelmek érintik gondolataikat, testi-fizikai és lelki állapotukat.⁵ Elsődlegesen a történelemtudomány, de egyre

³ A cikkben használt példák, történetek minden esetben valós történetek anonimizálva. Nyilvánvalóan az esetek sokkal komplexebbek annál, mint aminek illusztrálására használok őket, sokkal több témát, mechanizmust rejtnek. Számomra mégis segítséget jelentenek egy-egy elméleti összefüggés, a kapcsolódó szociálpszichológiai dinamika tükrözésére, a valós életben történő bemutatására.

⁴ A spirál kifejezés arra utal, hogy gyakran nem lineáris a közlekedés ezen utakon: néhány lépést előremegyünk, párat hátra, mindig van előremozdulás, de sokszor van megtorpanás, visszalépés, mégis idővel láthatóvá válik, hogy milyen irányba mozdulnak el viszonyaink, kapcsolataink.

⁵ K. Weingarten: *Common shock, witnessing violence every day: How we are harmed, how we can heal*. New York, Dutton, 2003. 47–62.

inkább a szociálpszichológia is foglalkozik a kollektív áldozattá válás jelenségével.⁶ Míg Weingarten egyéni szinten (áldozati és szemtanúi szerepből nézve) vizsgálja a feldolgozatlan traumák hatását, Volkan a „választott trauma” kifejezésével azt a jelenséget dolgozza fel, amikor egy nagyobb csoport szenved el traumát, azonban az újabb és újabb áldozattá válás miatt nincs módja a kollektív gyászra.⁷ Ekkor az elszenvedett és feldolgozatlan sérelmek nemzedékről nemzedékre öröklődnek. Az áldozatiság így – tudatosan vagy tudattalanul is – bevészódik az adott csoport kollektív emlékezetébe, és jelentős csoportazonosulási, csoporton belüli kohéziót erősítő tényezővé válik. Mindez a traumát elszenvedettek körében erősítheti a „más” csoportokkal szembeni ellenállást, a „másként gondolkodást” pedig már a legkisebb mértékében is fenyegetőnek, agresszívnek tekinti, és gyakori, hogy önmagát a „másik”-nak nevezett csoport(ok) agressziója „áldozatának” tekinti. Ebben a dinamikában a csoporton belüli pozitív önképet és kohéziót erősíti az „áldozati” címke, ezen áldozati szerep rögzülése pedig egyfajta „erkölcsi felsőbbrendűség” érzetét kelti a csoporton belül, ami szintén a másikkal szembeni ellenállást erősíti. Mindez hozzájárul ahhoz, hogy a csoport megengedőbb vagy akár támogató legyen a másik csoporttal szemben tanúsított agresszió megítélésében, hiszen korábbi áldozattá válásuk miatt ez jogosnak, indokolt lépésnek tekinthető.

Amikor kibeszéletlenek és feldolgozatlanok az elszenvedett sérelmek, az érintettek idővel még inkább eltávolodnak egymástól. Ennek két útját látom: a „csendes” és a „hangos” eltávolodást. Csendes el-

⁶ Vö. C. J. Sykes: *A Nation of Victims: The Decay of the American Character*. New York, St. Martin's Press, 1992., D. La Capra: *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca, NY, and London, Cornell University Press, 1998., W. Schivelbusch: *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning, and Recovery*. New York, Metropolitan Books, 2003., László J.: *Historical Tales and National Identity: An introduction to narrative social psychology*. London, Routledge, 2014. 112.

⁷ V. D. Volkan: *Blood Lines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*. Boulder, CO, Westview Press, 1997. Vö. még László: *Historical Tales...* 112. és D. Bar-Tal-L. Chernyak-Hai-N. Schori-A. Gundar: A sense of self perceived collective victimhood in intractable conflicts. *International Review of the Red Cross*, 2009/June, 229–258.

távolodás alatt azt értem, hogy az egyik vagy mindkét fél azt állítja, számára ez a történet már nem fontos, lezárta, „elengedte” a másikat, de valójában nem engedte el: folyamatosan kérdései vannak, sérelmei vissza-visszatérnek, és nem tud elképzelni közeledést a másik félhez. „Hangos” eltávolodás alatt azt értem, hogy valaki aktív „ellentámadást” indít a másik fél ellen, többnyire a másik háta mögött, azaz látványosan és rendszeresen környezete tudtára adja, hogy nem tekinti értékesnek a másik felet.

1.2. Eltávolodás és homogenizálás

E távolság folyamatos növekedését érzékeljük a magyar társadalom egyes csoportjai között. A távolság nőhet *politikailag* (ahogy bal- és jobboldali polgárok egyre kevésbé jelennek meg közös terekben), *strukturálisan* (ahogy egyre ritkábban épülnek életmódbeli és kulturális hidak a növekvő marginalizálódó szegénység és gazdagság között), *földrajzilag* (ahogy zárt intézmények falai épülnek a házak közé, ahogy utcák, városrészek alakulnak ki, vagy ahogy az országhatár mentén kerítést építenek, csak hogy ne kelljen a „másik” csoport létezéséről tudomást vennünk), a *kommunikációban* (ahogy a „másik” hibáztatása, leépítése visszatérő, központi téma az adott csoport – hagyományos és közösségi – médiacsatornáin és a különböző kommunikációs felületein [pl. menekültellenes óriásplakátok vélt, ám nem bizonyított veszélyek hangoztatásával]). És természetesen a távolság *lelki* értelemben is értelmezhetővé és érzékelhetővé válik. Azaz ha nincs saját élményem és kapcsolatom a másik létezéséről, körülményeiről, képességeiről és szükségleteiről, akkor sem az ő személye, sem a számára fontos dolgok nem észlelhetők, vagy ha igen, akkor sem lesznek fontosak számomra. Esetleg előfordulhat, hogy azt gondolom: ami nekem fontos, az neki nem, és fordítva, tehát a kapcsolat hiánya miatt a lehetséges közös pontok is homályban maradnak.

A másik csoportot ugyanakkor homogenizáljuk, azaz tagjait egy kalap alá véve azonos tulajdonságokkal ruházzuk fel. Ha beszélünk is róluk, ezt nélkülük tesszük, hiszen a távolság kialakításával és

fenntartásával áthidalhatatlanná vált a kapcsolat, lehetetlenné válik a részletekben rejlő különbségek észrevétele. A „mi” és az „ők” csoportok szétválasztásával, az érintettek felcímkézésével olyan narratívákat teremtünk, amelyekkel utólag is igazolhatók a különböző címkékhez ragasztott tulajdonságok. Mindent kerülünk, ami a címkék és kategóriák összezavarását okozhatja, ami pedig azokat igazolja, kiragadjuk és hangoztatjuk, hisz ez megerősíti a magunkról és a „másikról” alkotott elméletünket.

A távolodás együtt az ellenségkép-gyártással és homogenizálással elvezethet a „másik” démonként történő kezeléséhez. Ebben az egyoldalú narratívában tehát a másik csoporthoz fűzött tulajdonságok közül a rossznak vélteket felnagyítva, a jónak vélteket kicsiknek vagy nem létezőnek látjuk.⁸ Kutatások bizonyítják,⁹ hogy agyunk úgy alkot képet egy jelenségről vagy személyről részinformációk alapján, hogy a hiányzó pontokat – korábbi tapasztalataink, beállítódásunk, személyiségünk, érzelmeink stb. – beilleszti, és azokat tényként kezeli, hogy a képet „konzisztenssé tegye”. Egy kistelepülésen (ahol egy kutatásunk során dolgoztunk) a polgármester és az önkormányzati képviselő-testület március 15-i megemlékezést szervezett komoly erővel, kisbuszok bevetésével a település egészéről igyekezett megszervezni a lakosok szállítását. Azonban rendkívüli állapotokat idézett elő az aznapra nem várt óriási hóesés. Emiatt a rendezvényt a szervezők lemondták. Mégis, a hóviszonyok ellenére aznap megemlékezést tartottak a helyi iskola tornatermében, ahol a képviselő-testület egyik tagja meg is jelent. Erre azonban az eredetileg tervezett önkormányzati rendezvény

⁸ Mindez pontosan ellentétes azzal, mint amit Tomkins affektuselméletében leír a viselkedésünket meghatározó kilenc érzelmi viszonyulásról a másikkal szemben, illetve azok lehetséges befolyásolásáról. Eszerint két személy között akkor érhető el pozitív változás viszonyulásukban, ha a közösen megélt helyzetekben maximalizáljuk a pozitív visszajelzéseket és minimalizáljuk a negatívakat. Vö. S. S. Tomkins: *Affect Imagery Consciousness: The Positive Affects*. Vol. 1. New York, Springer Publishing, 1962.

⁹ Pl. J. C. J. Hoeks–L. A. Stowe–P. Hendriks–H. Brouwer: Questions Left Unanswered: How the Brain Responds to Missing Information. *PLoS ONE*, 2013/8. (10): e73594. doi:10.1371/journal.pone.0073594

szervezőit, így a polgármestert sem hívták meg. Az ünnepi beszédet az egyik tanító olvasta fel, a beszédet a helyi lap következő száma pedig egy az egyben közölte.

Ideje van mindennek, s most nem az ellenségeskedésnek, nem kifogások keresésének, nem a könnyebb út választásának, nem az idegenszívűségnek, nem az ok nélküli kritizálásoknak van itt az ideje, hanem a munkának, összefogásnak, szeretetnek, a segíteni akarásnak, s legfőképpen a bizalomnak. [...] A mostani hazafiaknak sokkal nehezebb a dolguk: sajnos saját magunk közt vannak az ellenségeink, ellendrukkeink, akik idegenszívűek, s idegen hatalmakat szolgálnak, s a megtévesztés fegyverével harcolnak. Legyünk résen, s legyünk bátrak, s lásunk tisztán. Lássuk egyre tisztábban a körülöttünk zajló eseményeket, s vegyük észre végre, hogy ezzel a tavasszal, bár a tél nehezen adja magát, mégis csak valóban elkezdődött egy jobb, biztonságosabb, megnyugtatóbb élet ebben az országban.¹⁰

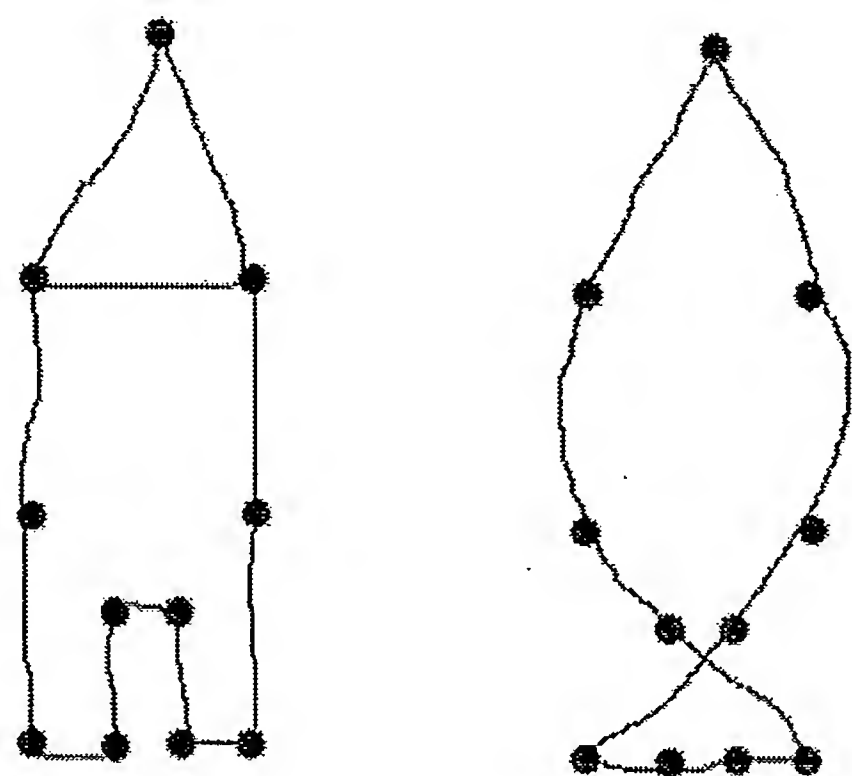
Az önkormányzati lap megjelenése a fenti – erős áthallásokat eredményező – beszéddel együtt komoly visszhangot váltott ki az önkormányzati vezetés körében, akik szerint ez a beszéd aktualizálta a megemlékezést, és ellenük szólalt fel, ráadásul a távollétükben. Mindez egy olyan időszakban történt, amikor már ismert volt a település erőteljes politikai megosztottsága, és jelentős volt az aktuális vezetőséggel szembeni ellenzéki mozgolódás. E megemlékezésről az érintettek – tudomásom szerint – többet nem beszéltek, a rossz érzések kibeszéletlenek maradtak. Hogy melyek voltak a főbb szándékok az eredeti, buszos önkormányzati rendezvény megszervezése mögött, a hirtelenjében megszervezett iskolai ünnepséggel kapcsolatos eltökéltség mögött, a meghívások, a személyes megjelenések és távollétek mögött, az egyes beszédek sorai mögött? Ezeket csak az érintettek tudnák megválaszolni. Ha azonban ezek a kérdések nem vetődhetnek fel és a párbeszédre nincs mód, minden érintett saját múltbéli információi, beállítódottsága, a másik félhez való kapcsolódása alapján fogja a tör-

¹⁰ A település anonimitásának megőrzése érdekében itt nem jelölnék meg pontos forrást.

ténetet „kiegészíteni”, egyénileg vagy csoportosan, de a másik csoport nélkül interpretálni.

1.3. A nagy narratívák táplálása, a kis narratívák figyelmen kívül hagyása

Amikor tehát valaki azt mondja: „gondolkoztam, és összeállt a kép”, azonban e gondolkodásába nem vonta be azt, akivel kapcsolatban valóban összeállt benne egy kép, akkor gyanítható, hogy korábbi felvételei, szubjektuma számos képpalkotó pontot önkényesen lát, értelmez, magyaráz, ezeket pedig objektív „tényként” éli meg. Ezt a folyamatot illusztrálja az 1. ábra: ugyanazok a pontok láthatók mindkét rajzon, azonban az összekötésük eltérő, így az összkép is más lesz. Ebből az is következik, hogy ha az érintettek egy-egy pontot kiragadva próbálnának megegyezésre jutni és erről folytatnak késhegyre menő vitákat, próbálva meggyőzni a másikat saját igazukról, kicsi az esélye a másik igaza elfogadásának, hisz az összképet (amelyben az egyes pontok megítélésre kerülnek) kevésbé van mód megszakítás nélkül lefesteni, így nem marad más hátra, mint az „elbeszélés egymás mellett”, illetve a „parttalan vita” élménye.



1. ábra: Illusztráció arra, hogy hogyan kötjük össze ugyanazon pontokat különböző módokon, így hogyan alkotunk ugyanazon pontokra építve eltérő képeket

Amit biztosan igaznak tudhatunk, az az, hogy megszülettünk. Talán még abban is biztosak lehetünk, hogy kik a szüleink, a testvéreink és néhány egyéb főszereplői saját életünk drámájának. De minden egyéb történet, amit magunkról és róluk megosztunk, egyéni interpretációnk eredménye. Mindez egy kitalált történet. A saját képzeletünk szüleménye.¹¹

Az objektív tények száma tehát minimális. A történetek nagyrészt egyéni interpretációkra, szubjektív igazságokra, egyéni narratívákra épülnek, így szükségszerűen függvényei egyéni beállítódottságunknak, vallott értékeinknek, szocializációnknak. Ugyanakkor számomra nyilvánvaló az is, hogy szükségünk van bizonyos kategóriák létrehozására, hiszen agyunk különben nem tudná felfogni a minket körülvevő valóságot. És igen, valahol a tudomány, valahol ez a szöveg is „megnevez”, a megnevezéssel „létrehoz”, címkéz, leegyszerűsít, próbál rendszert találni, így egyben konzervál is szerepeket. Ezért azt gondolom, hogy sosem maguk az elméletek segítenek elsődlegesen, hanem az a gondolkodási folyamat, amit ezek elindítanak és az a kritikai szemlélet, amellyel képessé válunk a „fekete-fehér valóságnak” gondolt „evidenciákat” megkérdőjelezni, és hagyni esélyt a „meglepetésekre”.

Mégis, a bennünk lévő, leegyszerűsített kép iránti vágyódás a legjobb táptalaja az ún. „nagy narratívák” fenntartásának és a „kis narratívák” figyelmen kívül hagyásának.¹² 2015 nyarán (a szeptember 15-i határzárast megelőzően) több százezer menekült lépte át a magyar határokat, amire az ország semmilyen értelemben nem volt felkészülve. Arról, hogy milyen felelősséget ró a magyar kormányra és lakosságra a menekültek fogadása, mind a hagyományos, mind a közösségi média teljes megosztottságot tükrözött: a két végletes

¹¹ P. Block: *Community: The Structure of Belonging*. Oakland, CA, Berrett-Koehler Publishers, 2009. 35.

¹² László: *Historical Tales...* 49. Jelen kontextusban a „nagy narratíva” kifejezés alatt egy társadalmi jelenségről, népről vagy történelmi korról általánosan kialakult képet értem, míg a „kis narratíva” az egyedi történetek különbözőségére utal, amelyek akkor láthatók, ha a címkék, általános felfogások mögé nézünk, és a szereplők és történetek egyediségét látjuk meg bennük.

álláspont szerint a határokat teljes mértékben le kell zárni és a menekültek bejövetelét meg kell akadályozni minden eszközzel, a másik szerint minden segítséget meg kell számukra adni ahhoz, hogy emberhez méltó módon tudjanak továbbutazni a tervezett célország (elsődlegesen Ausztria és Németország) felé, itt tartózkodásuk alatt pedig megfelelő ellátást kapjanak. Ebben a kontextusban egy (angol) újságíró szóbeli elmesélésében a szerbiai határon egy menekült szír édesapa ment oda az újságíróhoz arra kérve őt (görögül), hogy kérdezze meg az ott álló két rendőrt, mit fognak tenni, ha az édesapa felesége és gyerekei nem bújkálnak tovább, és előjönnek az ottani erdőből. A rendőrök az újságíró tolmácsolásával biztosították az édesapát, hogy a családtagoknak semmilyen bántódása nem fog esni természetesen, sőt nagyon meglepődtek, hogy ilyen félelmet, ijedtséget idézett elő jelenlétük. Kocsijukkal el is hagyták a terepet, hogy a családtagok megbizonyosodjanak arról, hogy biztonságban elhagyhatják búvóhelyüket.¹³

Ez a történet mögémegy a „hivatalos” narratíváknak, és az érintett rendőröket és menekült családot „emberi” arcukkal mutatja. Azonban e történetek hangsúlya elenyésző a közbeszédben, hiszen ezek felborítják a „nagy narratívákat”, és helyette az egyéni történetek erejével mutatják be a társadalmi jelenségek és szerepek komplexitását.

1.4. A hibáztatás biztos „eredménye”: a védekezés

A kibeszéletlen korábbi konfliktusok a mindennapi életben is gyakran továbbgyűrűznek. Azt látjuk, hogy az egymással feszültségben álló felek (ha még egyáltalán van közöttük kapcsolat) egyre kisebb és kisebb ügyeken is „fennakadnak” egymással szemben, és sérelmeik feldolgozása helyett sokkal inkább sérelmeik sora nő. Azokban a konfliktusokban, amelyek a legnehezebben feloldhatók, általában a

¹³ Nick Thorpe, a BBC budapesti tudósítójának története, saját szóbeli elmondása alapján (elhangzott angolul a Budapest Központ által rendezett *The Role of Journalists in Genocide and Countering Extremism* elnevezésű kerekasztal-beszélgetésen a Külügyi és Gazdasági Intézetben, Budapesten, 2015. november 11-én).

bíráló a másik személyére („ő a hibás”) és a külső körülményekre („nem tehetek róla, mert ez és ez történt”) helyezi a hangsúlyt, saját felelőssége és szerepe pedig eltölpül narratívájában. Tapasztalataim szerint ilyenkor leginkább az alábbi három kommunikációs mintázat jelenik meg:

- *Hibáztatás*: a másik vagy mások hibáztatásának hangsúlyozása („ő is”, „ő sem jobb”, „még ő beszél, aki...”, „ő miatta történik az, hogy ...”, „nem én voltam...”).
- *Védekezés/kifogás*: amivel a másikra vagy a külső körülményekre hivatkozva minimalizáljuk saját felelősségünket („azért volt szükség a lépésemre, mert...”, „azért utasítom őt el, mert nincs más választásom...” stb.).
- *Személyesre vétel*: ha még van is kapcsolat a felek között, akkor a bírált lépéseket a bíráló úgy állítja be, hogy a másik azért teszi azt, amit tesz, mert őt akarja ellehetetleníteni, mert nem tiszteli, mert ő „direkt” neki akar rosszat stb.

Amennyiben kizárólag a „személyesre vétel” jelenségét tapasztaljuk, konfliktuskezelőként viszonylag könnyebben tudunk előrelépni, hiszen itt még élő a kapcsolat, van jelentősége annak, hogy a másik mit gondol és érez, és lehet segíteni abban, hogy az esetleges bírálatokat a felek úgy fogalmazzák meg egymás felé, hogy mindeközben *saját* szükségleteikre helyezik a hangsúlyt („nekem az lenne fontos”, „arra lenne szükségem...”), és nem a másik személyét bírálják. A hibáztatás és védekezés azonban teljes mértékben el tudja uralni az egyén narratíváját egy adott konfliktusban, módszertanilag pedig komoly feladat lehet a védekezéssel és kifogásokkal élő felek figyelmét ráirányítani saját szerepükre, felelősségeikre és lehetőségeikre. Sokszor tapasztaljuk, hogy nemcsak a felek kommunikációs mintázatai, de maguk a közegek – ahol az összezapások megtörténnek – is sokkal inkább a „védekező” magatartásra serkentenek, mint a valódi történetek elmondására, a másik történetének meghallgatására.¹⁴

¹⁴ Az ún. semlegesítési (kifogásokat felállító) technikák alkalmazása és a szabályszegek közötti összefüggéseknek átfogó kriminológiai irodalma van. Ezek az alábbi

A fentiekén túl a párbeszéd elmaradása mögött a legmeghatározóbb szempontot a félelmek adják. Ez kialakulhat attól, ha azt gondolom: ha ellentmondok a másinak, a személyem is értéktelenebb lesz a számára, hiszen nincsen korábbi élményem arról, hogy egy rossz érzésem megfogalmazásával kapcsolatunk erősödött volna. Marad tehát a hallgatás, az elkerülés és a hit abban, hogy majd a feszültség magától feloldódik. De a félelem adódhat abból is, hogy meginog a másikról alkotott „stabil képem”, vagy hogy saját csoportom kirekeszt esetleg a másikhoz való közeledésem miatt, és hogy végső soron „gyenge”, „megbélyegzett”, „kirekesztett”, „magányos” szereplő maradok a konfliktus végén.¹⁵

Marad tehát a csend. De maga a csend is egy Janus-arcú állapot: lehet „közelítő” és lehet „távolító”. Egyrészt – ahogy a traumafeldolgozást érintő szakirodalom közül számos szerzőtől olvashatjuk¹⁶ – a csend és az elvonulás fontos szerepet játszhat a gyógyulásban, a gyászfolyamat végigvázásában, az önmagunkkal való újbóli kapcsolódás folyamatában.

technikákat különböztetik meg egymástól: 1. a felelősség tagadása („nem tehetek róla”); 2. a sérelemokozás tagadása („nem is okoztam bajt”); 3. az áldozattá tétel tagadása („senki se vált áldozattá”); 4. az elítélők elítélése („megérdemelték”); 5. felsőbb hatalomnak való megfelelés („nem volt más választásom, kényszerítve voltam rá”); 6. hivatkozás a múltbeli erkölcsösségre („korábban mindig jól viselkedtem”); 7. hivatkozás egy fontos személy megsegítésére („nem volt más választásom, valami fontosabbat kellett szem előtt tartanom”); 8. a normalitásra való hivatkozás („mindenki más is ezt teszi”); 9. a jogosultságra való hivatkozás („jogom volt hozzá, ez nekem járt”). Vö. G. M. Sykes–D. Matza: *Techniques of neutralization: A theory of delinquency. American Sociological Review*, 1957. Vol. 22., 664–670., C. Klockers: *The Professional Fence*. New York, Free Press, 1974., W. W. Minor: *Techniques of Neutralizations: A Reconceptualization and Empirical Examination. Journal of Research in Crime and Delinquency*, 1981. Vol. 18., 295–318., J. W. Coleman: *The Criminal Elite: The Sociology of White-Collar Crime*. New York, St. Martin's Press, 2001., J. E. Conklin: *Criminology*. Boston, Allyn and Bacon, 2004. 8

¹⁵ Ezt az érzést jól írja le az ún. „ontológiai szorongás/bizonytalanság” kifejezése, amiről Csepeli György ír bővebben: Csepeli György: *És nem is kell hozzá zsidó*. Budapest, Kozmosz Könyvek, 1990. 22.

¹⁶ Vö. pl. Weingarten: *Common shock...* 76–78.

Ezt hívom „közelítő” csendnek, mert bizonyos mértékig közelebb kerülünk magunkhoz, érzéseinkhez, gondolatainkhoz, megadjuk önmagunknak a traumafeldolgozáshoz szükséges időt. Másrészt azonban sokszor tapasztaljuk az általam „távolító” csend kifejezéssel leírt folyamatot:¹⁷ amikor a fent részletezett félelmek miatt egyik érintett sem vállalja fel a konfliktust, azt „lezártnak” tekinti (mondja), és nem gondolja, hogy a másik féllel „érdemes lenne”, „értelmes lenne” bármit megbeszélni abból, ami történt. Ugyanakkor ebben az állapotban sokszor igazából nem csendesedünk el, mert belül kimondva vagy kimondatlanul, de folyamatosan „zakatol” a sértettség és igazságtalanság érzése, a másik hibáztatása. Tehát ha mégis valamilyen okból sor kerül a másik féllel való interakcióra, e korábbi, feldolgozatlan, elhallgatásba menekített sérelem határozza meg az újbóli reakciókat: a másinak alig kell valamit csinálni, és azonnal „rossz” lesz. De a kritika tárgya ilyenkor elsődlegesen nem a másik aktuális viselkedése, hanem a múltból cipelt rossz, ugyanakkor nem felvállalt érzések lenyomata, a másik iránt érzett bizalmatlanság („múltkor is csalódtam benne, gondoltam, hogy most is csalódom, és tényleg...”) következménye, amely miatt a másik fél számára is már „nehéz jól viselkedni”. A kérdés, hogy vajon a másik tudja-e, hogy vele kapcsolatban régről cipelt rossz érzések vannak, kapott-e esélyt arra, hogy megtudja, a másik hogyan érez vele kapcsolatban, vagy csak azt érzi, általános a vele szemben való távolságtartás, ellenségeskedés.

Egy kistelepülés kolbászvágó fesztivált rendezett, ahol a szervezők elmondása szerint sokan „ételhordóban” vitték el az ingyen kínált húst a fesztiválon kívülieknek is. Erről aztán sosem beszélt senki. Egy évvel később azonban a szervezők olyan magas belépő-árat határoztak meg a fesztiválra, hogy a helyi szegényebb rétegek kiszorultak a fesztiválról, csak a kerítésen túlról tudták nézni a falu közepén zajló eseményt.

¹⁷ Erről bővebben lásd Héra Gábor, Fellegi Borbála és Benedek Gabriella megjelenés alatt álló cikkének vonatkozó részét a „csendkultúráról”: Héra G.–Fellegi B.–Benedek G.: *To talk or not to talk – The limits and potentials of restorative justice in addressing social inequalities*. In: I. Aertsen–Pali B. (Eds): *Critical Restorative Justice*. Hart Publishing.

Számukra ez megalázó és kirekesztő volt. A faluban pedig vita keletkezett arról, hogy egy magánrendezvény szervezői önkormányzati területen és támogatásból létrejövő esemény kapcsán előállíthatnak-e olyan körülményeket, hogy helyi lakosok kiszoruljanak az eseményről, ha anyagi körülményeik nem teszik lehetővé a belépést. A vita jogokról és jogosultságokról szólt, nem pedig szükségletekről és a múltbéli rossz érzések feloldásáról. A történetet az zárta, hogy az önkormányzat bizonyos számú jegy árával támogatta a rendezvényt, így a helyi lakosoknak biztosította az ingyenes belépést, azonban a szervezők és a kiszorultak csoportja közötti feszültséget ez nem oldotta, azóta is erős a feszültség.¹⁸

A történet kapcsán felmerül a kérdés: ha a korábbi, fesztivállal kapcsolatos csalódásokat az érintettek el tudják mondani és meg tudják közösen beszélni, hogyan kéne ezt jövőre jobban csinálni, segíthetett volna-e a csoportoknak abban, hogy a fesztiválon keresztül közeledjenek egymáshoz és csökkenjen a megosztottság.

1.5. Az önreflexió hiánya és a felelősségvállalás elmaradása

Ebben a helyzetben a megbékélés legnagyobb akadályának az önreflexió és a felelősségvállalás hiányát látom: amikor a narratívák arról szólnak, *a másik* mit csinált rosszul, az miért kifogásolható, elutasítandó, az a kérdés pedig fel sem vetődik, *én/mi hogyan járultam/tunk hozzá e helyzet kialakulásához?*¹⁹

¹⁸ E történettel természetesen nem szeretném azt állítani, hogy az érintett csoportok (a szervezők és kirekesztettek csoportja) közötti egyedüli konfliktust ez a korábbi esemény okozza. Mindez csak csepp a tengerben, hiszen a két csoport között számos egyéb, korábbi és jelenleg is fennálló érdek-, szükséglet-alapú és ideológiai konfliktus is van. E történet azonban jól mutatja, hogy egy konkrét esemény és annak kibeszéletlensége hogyan vezethet további távolodáshoz, polarizációhoz, míg ezek nyílt és jövőbemutató megbeszélése hogyan segíthetné a csoportok közeledését.

¹⁹ Ennek társadalmi szintű, történelmi traumákból fakadó hiányáról a magyar nemzeti identitásban László János ír. Vö. László: *Historical Tales...* 96–97.

Saját magunk szerepének felismerése, kimondása és felvállalása a megbékélés, megnyugvás és a gyógyulás első lépcsője, illetve feltétele – ahogy Alexandra Asseily fogalmaz a társadalmi erőszakspirál lehetséges megszakításával kapcsolatban.²⁰ A felelősségvállalásnak pedig nem lehetnek feltételei („rendben, beismerem saját hibámat akkor, ha te is beismered azt, hogy...”), nem a másik viselkedésének függvénye, hanem egy bennünk megszülető igény és szándék. Az is világossá vált számomra, hogy ha más mondja nekünk, hogy miért kéne felelősséget vállalnunk, akkor ez ritkán segíti elő ennek felismerését, sokkal inkább vezet védekezéshez, visszatámadáshoz. A felelősségvállalást leginkább olyan helyzetekben láttam kialakulni, ahol a másik fél támogató attitűddel, a kapcsolat fontosságát középpontba helyezve, a cselekményt és nem a személyt elítélve beszélt arról, miért volt nehéz számára a bírált viselkedés. Őszinte és mély felelősségvállalást azoktól láttam leginkább, akik személyét ebben a folyamatban szeretet és támogatás övezte, akik azt érezték, kimondhatják azt, hogy „sajnálom”, akik érezték és tudták, hogy ez a szó nem a kapcsolat elvesztéséhez, hanem annak megerősítéséhez vezethet.

A fenti folyamatok következményeként előáll, hogy az érintettek nem érzik, hogy bárhogya is, de elmondhatják saját történetüket anélkül, hogy megbélyegeznék és elítélnék őket, szavaikat megkérdőjeleznék. A felek saját történetükkel együtt elkülönülnek, és tovább nő a köztük lévő távolság, mindenki saját történetével egyetemben elszigetelten folytatja életét.

Erre az elszigetelődésre vizuális példaként említhető a demokratikus köztársasággá átalakult Magyarország első köztársasági elnökének, Göncz Árpádnak a temetése. Egy internetet bejárt videófelvétel²¹ alapján látható, ahogy több száz állampolgár tiszteletét teszi a temetésen, majd az érkezők között megjelenik a regnáló, miniszterelnöki

²⁰ Asseily tanulmányában a libanoni polgárháborút követő békefolyamatokat és a pszichoterápiás módszerek lehetséges szerepét mutatja az ellenséges csoportok közötti megbékélésben. Vö. A. Asseily: *Breaking the Cycles of Violence in Lebanon – and Beyond*. Brighton, Guerrand-Hermès Foundation for Peace Publishing, 2007. 6.

²¹ <https://www.youtube.com/watch?v=XzpLsRDSzzg>

pozíciót betöltő Orbán Viktor és felesége magánszemélyként, tehát hivatalos kíséret nélkül. A gyülekezők között egy ponton, még távol az összegyűlt tömegtől leállnak, és egy helyben maradnak. A közel 6 perces videó azt mutatja, hogyan nem közeledik és szól hozzájuk senki, hogyan kerülük őket ki, hogyan nem szólnak nekik sem egy szót se senkihez, nem mennek közelebb a kialakuló tömeghez, csak állnak csendben, karjukat összefonva, egy-két szót váltva egymással. Körülöttük pedig az üres tér. Köztük és a temetésre érkezők között óriási a távolság. Mindez számomra lefesti azt az űrt, ami társadalmunkban is jól érzékelhető az eltérő helyzetű és nézetű csoportok között.

Ebben a térben elvesznek a közös pontok, a közös identitás érzete. Mérsékelt esetben a felek csupán megmagyarázzák maguknak, hogy nincs is szükségük a másik félre, nélkülük az életük boldogabb lesz, rosszabb esetben a másikat „démonizálják”, azaz bármilyen élmény vagy kontextus kapcsán merül fel személye (elsődlegesen az ő távollétében), a róla történő gondolkodásban negatív tulajdonságai túlzottan, pozitív tulajdonságai pedig alig vagy egyáltalán nem jelennek meg.

1.6. A szégyen mint ok és következmény

Az egymásra rakódó rossz érzések eredményeként fontos beszélni a szégyenérzet hatásairól. A szégyen Jean Illsley Clarke szerint annak érzése, hogy nem csupán cselekedetünk, hanem személyünk, létezésünk egésze értékelődik le, ítélddik el,²² ezért a szégyen szükségszerűen eltávolító hatású. Donald Nathanson szerint pedig a szégyenérzetre adott reakcióinknak meghatározó szerepe van viselkedésünkre, személyiségünkre. Ahogy írja, „a politikához és komformitáshoz kötődő érzelmeinket és általában véve az erőviszonyok kapcsán, így az alá-fölérendeltségi viszonyokban mutatott attitűdjeinket is a szé-

²² J. I. Clarke: *Connections: The Threads That Strengthen Families*. Center City, MN, Hazelton, 1999. 130.

gyen határozza meg”.²³ Ez engedi meg annak feltételezését, hogy a szégyenérzet pszichológiája nemcsak egyének, de csoportok reakciói kapcsán is meghatározó lehet, tehát szociálpszichológiai értelemben is érdemes Nathanson fogalmainak használata. Ezzel párhuzamban Gilligan is úgy ír a szégyenről, mint egy, a „szociális, gazdasági és kulturális tényezők által előállított állapotról, amely az erőszakos viselkedés egyik legfontosabb háttérőke”.²⁴

Ha pedig a szégyenérzet ennyire kulcsfontosságú, akkor kell beszélünk a szégyenérzetre adott reakcióinkról. Nathanson két fő utat különböztet meg: amikor a szégyent *elfogadjuk* (amikor hajlandó vagyok változtatni a viselkedésem az átélt szégyen miatt) és – gyakoribb reakcióként – amikor *védekezünk*. Nathanson „szégyen-iránytűje” erre a kellemetlen, fájdalmas, megalázó szégyenérzetre adott védekező reakcióinkat mutatja be, amelyet nem egyszerű cselekvésként, hanem személyiségünk egyik meghatározó elemeként értelmez azáltal, hogy személyiségstruktúránk egy visszatérő mintázatot is kialakít védekezési mechanizmusainkból.²⁵ Eszerint a szégyent nem felvállaló, arra adott védekező mechanizmusaink az alábbi négy típusba sorolhatók:

- elvonulás, elbújás, izolálódás (visszavonulás), amit gyakran követ szomorúság és félelem,
- elterelő cselekvések, pl. drog, alkohol-használat, extrém élmények keresése (elkerülés),
- önvád, magunk lebecsülése, alulértékelése (önmagunk támadása),
- hibáztatás, kifakadás, támadás, agresszió (a másik támadása).²⁶

Nemcsak egyének lelki mechanizmusait vizsgálva, hanem a közösségek működése kapcsán is feltételezhető: ha egy társadalomban – pl. a diktatórikus működésből fakadó – folyamatos tapasztalat a meg

²³ D. Nathanson: *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*. NY, W. W. Norton & Company, 1992. 16.

²⁴ J. Gilligan: *Violence: Reflections on a National Epidemic*. NY, Random House, 1996. 105., 110.

²⁵ Nathanson ezt *scriptnek* hívja. Vö. Nathanson: *Shame and Pride...* 309.

²⁶ Nathanson: *Shame and Pride...* 361–368.

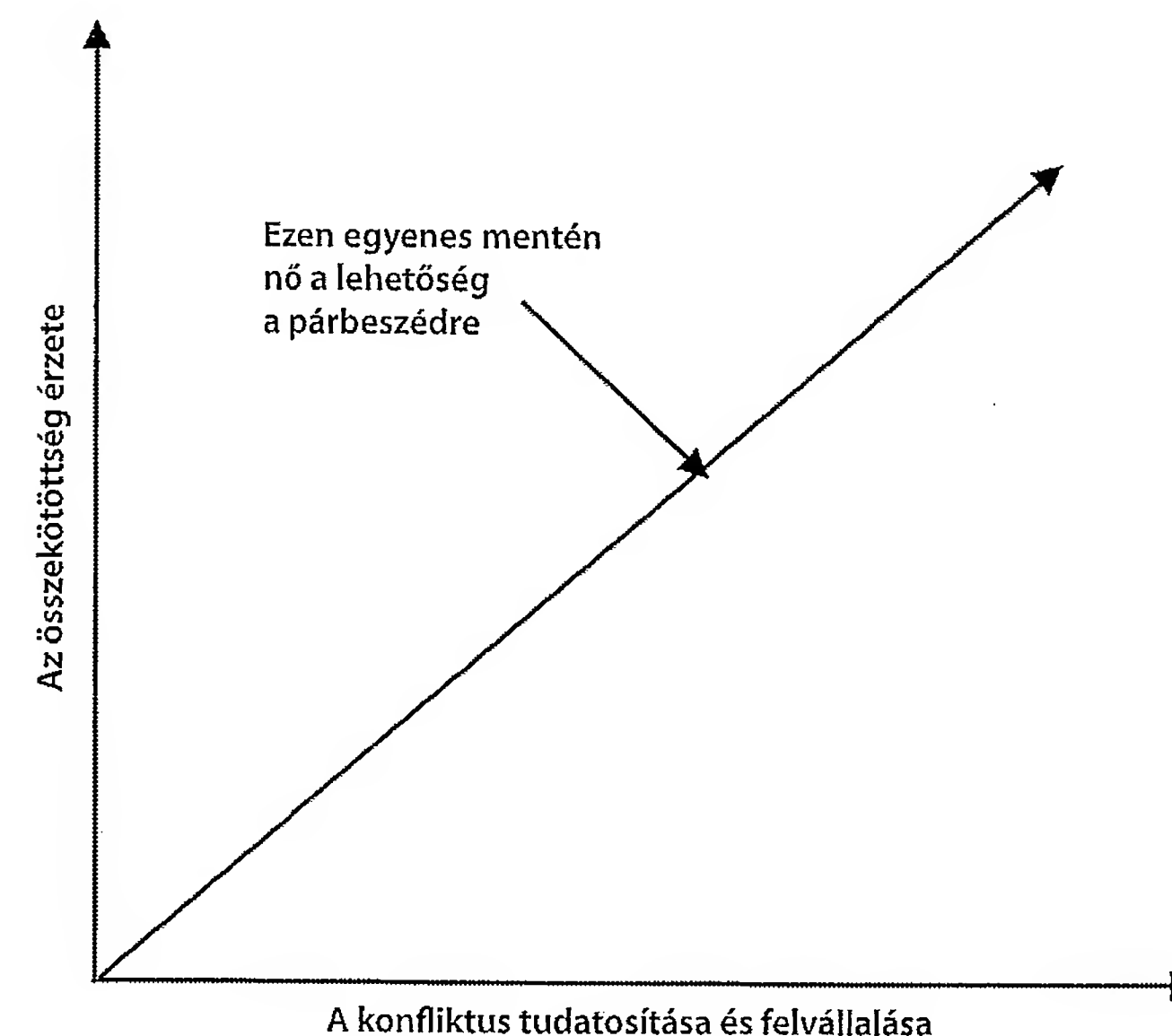
nem értettség, a szeretet- és elismerés-megvonás, a szégyenérzet-keltés, hibáztatás, az érzelmi zsarolás, személyünk és szükségleteink elutasítása, megkérdőjelezése, kirekesztésünk, konfliktusaink elhallgattatása és a félelemérzet keltése, akkor ezek a védekező reakciók társadalmi szintűvé válhatnak. A szégyenérzet kimondásához és elfogadásához ugyanis szükség lenne egy biztonságos közegre, ahol ezt megtehetjük. Ha azonban ez nem történik meg, akkor e kellemetlen érzés csökkentésére védekező mechanizmusokat alkalmazunk. Ennek eredménye pedig az lehet, ha nem csupán interperszonális szinten, hanem akár mezo- és makroszinten is társadalmi mintává válik az elvonulás, a csendkultúra, vagy akár mások gondolkodás nélküli támadása. Mindezek pedig látszatreakciók, azaz a jéghegy csúcsai, a víz alatti részben azonban ott vannak az évtizedes (sokszor több nemzedéket is átható) elfojtások, a szégyenérzet, a büntudat és a fájdalom, amiről azonban nem esik szó.

1.7. Szeparálódás, az összekötöttség érzetének elvesztése

A távolodási spirál utolsó szakaszaként a teljes elkülönítettséget említeném. Amikor már azt érzem, „nincs közöm és dolgom a másikkal”, nem érzem, hogy bármi miatt össze lennénk kötve, nincsenek már közös pontok, amelyek mentén közeledhetnénk. Mind a személyközi, mind a közösségi mediátori munkám során ezt az állapotot láttam a legnehezebben feloldhatónak.

A 2. sz. ábra azt illusztrálja, hogy minél elfogadottabb a felek számára, hogy valóban *van* valami *konfliktus*, és a felek *érezik összekötöttségüket*, annál inkább van esélyünk a párbeszédre. Ha ebből bármelyik, vagy mindkettő minimális, nagyon nehéz a feleket összehozni, bátorítani őket a párbeszédre. Márpedig a fent részletezett folyamatok eredménye, hogy a sok, egymásra tevődött és nem kibeszélt konfliktus olyan állapotba hozhatja a feleket, ahol már – sokszor kognitív disszonanciaként – azt mondják: „nincs ezzel semmi baj”, „úgy sincs vele dolgom”, „nem érdekel, mi történik vele, nincs hozzá

közöm”, esetleg a kölcsönös „akkor – ha mondatok”,²⁷ „akkor esetleg közeledem, ha ő ezt és ezt teszi”. Ez látható számos olyan helyzetben, ahol egy kívülálló számára egyértelmű az összekapcsolódás: pl. azoknál a válásoknál, ahol gyerekek és unokák is vannak, vagy olyan iskolai konfliktus esetén, ahol a gyerekek – bármennyire is távol állnak egymástól az érintettek társadalmilag (pl. gazdag–mélyszegény vagy faluközpontban élő nem roma–szegregátumban élő roma kisgyerekek) – egy településen élnek, egy iskolába járnak nap mint nap, éveken(!) keresztül, tehát nyilvánvaló, hogy rossz kapcsolatuk kihat mindennapjaikra és környezetükre.



2. ábra: A párbeszéd „esélye” a konfliktus és az összekötöttség tudatosításának függvényében

²⁷ E legutóbbit Vajna Virág kollégám fogalmazta meg ilyen pontosan egy közös tréningünkön 2015-ben.

2. A „közeledési” spirál

Mi hozhat változást ebben a szeparált, a mindenkori másikat már kevésbé tisztelő, esetleg démonizáló helyzetben? Konfliktuskezelői gyakorlatomban egyszerre láttam negatív és pozitív fordulópontokat, amelyek elindították a közeledést. Volt, hogy

- elviselhetetlenül rossz lett a helyzet, és valamit kellett tenni,
- sok lett a veszteség (pl. anyagi veszteségek, betegségek), és a konfliktus már túlságosan „fájt”,
- egy új élethelyzet miatt kikerülhetetlen lett az, hogy újra beszéljenek egymással, meghallgassák egymást,
- egy sokk vagy trauma, esetleg megtérés élménye, amely átrendezte valamelyik félben a prioritásokat, előtérbe helyezte a megbocsátás fontosságát,
- láthatóvá vált egy mindenki számára fontos közös pont, amely fontosabb lett az egyéni „igazaknál”, és felnyitotta a felek szemét arra, hogy nem „háborúskodhatnak” tovább,
- valamelyik fél kitartóan próbálkozott a párbeszéddel, elfogadta a másikat olyannak, amilyen, bízott összekötöttségükben és abban, hogy a másik idővel megváltozik, ha ehhez támogatást kap,
- egy olyan élethelyzet áll elő, amelyben egyik vagy mindkét fél támogatást és bátorítást kapott az önreflexióra, múltjának és jövőjének átgondolására, önmagának és a másiknak való megbocsátásra.

A következőkben négy lépcsőfokban szeretném leírni a közeledés lehetséges folyamatát. A lépcsőfokokon nem mindig és mindenki tud végigmenni: van, hogy csak az első, második vagy harmadik fokig jutunk. De minden foknak megvan a maga hozadéka függetlenül attól, van-e továbblépés.

2.1. A saját történet elmondása értékelés, megítélés és megszakítás nélkül²⁸

Akár egy személyközi mediációs helyzetről, akár társadalmi megbékélési folyamatról beszélünk, elsődleges és kikerülhetetlen lépés, hogy valamennyi fél elmondhassa az általa megélt történeteket, az általa látott összefüggéseket *saját* szempontjából a következő kérdések mentén:²⁹ Mi történt? Ez hogyan hatott rá és környezetére? Mire gondolt akkor? Mire gondol most? Mit érzett akkor és mit érez most? Volt-e pont, ahol máshogy dönthetett volna? Mi számára a legnehezebb mindebben? Mi a legfontosabb számára? Mire lenne most szüksége, ami segítené megnyugvását? Mit tudna ő tenni a jövőben?

Itt legalább annyira fontosak a kérdések, a meghallgatás környezete, mint maguk a válaszok. Az, hogy minden fél lehetőséget kap a történetek elmondására a saját szemszögéből anélkül, hogy erre reagálnának, megítenék, hogy ez így volt-e vagy sem, hogy igaza van-e vagy sem, hogy jó-e vagy sem, hogy ő ezeket így gondolja és érzi – segít a beszélőnek „összerakni” történetét saját magában, értelmet nyerni saját életútjának, értékének, létjogosultságának. Van, hogy e munka odáig jut el, hogy az illető képes elmondani az életútját megítélés és megszakítás nélkül. De ahogy összerakja az okokat és okozatokat saját (és akár családja) életében, átgondolja „útkereszteződéseit”, döntéseit, a rá hatást gyakorló személyeket és folyamatokat – ezzel tulajdonképpen önmagát definiálja (újra) a történetmesélés eszközével.³⁰ És lehet, hogy egy ilyen beszélgetés valaki számára élete első alkalma

²⁸ E szakaszban a mesélőt „hallgató” másik fél semleges szereplő (pl. életútinterjú, életrajz, emlékirat).

²⁹ Ezek az ún. resztoratív kérdések, amelyeket mind a hétköznapi konfliktusok, mind súlyos bűncselekmények esetén alkalmazunk az érintettek közveden bevonásával, a közöttük lévő kapcsolat lehetséges helyreállítása céljából. Vö. T. Wachtel: *Defining Restorative Justice*. PA, Betlehem, International Institute for Restorative Practices, 2013. 7.

³⁰ Ezen életút-interjú alapú módszer egyik legelismertebb kidolgozója Ivor Goodson, aki könyveiben nemcsak az életútinterjúk fontosságáról ír, hanem mindezek egyénre gyakorolt gyógyító, integritást-fejlesztő hatásáról is.

arra, hogy önmaga lehessen: hogy ne kelljen „megmagyaráznia”, mit miért tett, hogy ne elvárásoknak feleljen meg, ne pozicionálja magát konfliktusoktól terhelt terekben az egyik vagy a másik fél mellett, hanem egyszerűen saját érzéseit és gondolatait sorra vegye, és újra kapcsolatba kerüljön önmagával.

A megszakítás és megítélés nélküli meghallgatás másik hozadéka, hogy a mesélő azt érzi, története úgy érvényes, ahogy ő elmondta. Erre az élményre van szükség ahhoz, hogy a későbbiekben elképzelhető legyen számára bárki más történetének meghallgatása és meghallása. Hiszen ha valakit soha nem hallgatunk meg, akkor sosem várhatjuk el tőle valójában, hogy meghallgasson mást.

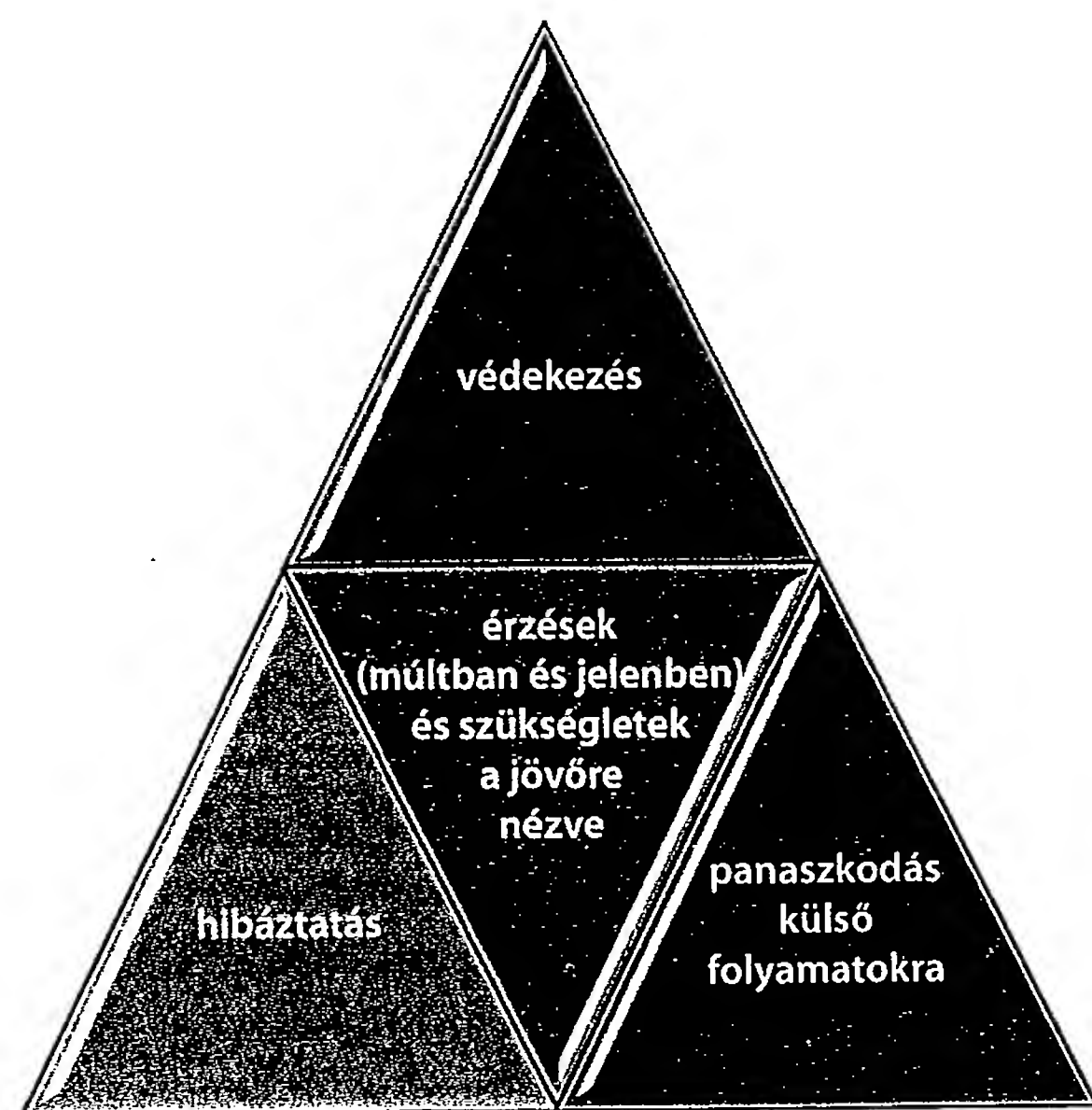
2.2. *Egymás történeteinek meghallgatása*

Mindez már nagyobb előkészületeket igényel: olyan időt és teret kell biztosítani, ahol az emberek minden szempontból felkészültek arra, hogy meghallgassák egymás történeteit megítélés és megszakítás nélkül. Egy ilyen térben történhet meg az, hogy – ha nem is értenek egyet bizonyos pontokon – az egyik fél végre elmondhatja egyben, hogy ő hogyan látja a történeteket összefüggéseiben, a másik fél pedig végighallgathatja egyben, hogy a másiknak mi a logikája (az 1. ábrán lerajzolt pontokat hogyan kötötte össze). És már pusztán az elmondás és meghallgatás aktusa segítheti a közeledést. Azonban még tovább léphetünk, ha valamelyik vagy mindkét fél e helyzetben képes reflektálni saját szerepére és felelősségére.³¹ Ez úgy érhető el, hogy mindkét fél a maximális elismerést és támogatást kapja meg azért, hogy ott vannak, hogy részt vesznek e folyamatban. Hogy egy – a beszélgetést vezető mediátor/facilitátor – szakember segítségével úgy beszélhetnek megélt élményeikről, érzéseikről, vágyaikról és szükségleteikről, hogy teljes mértékben kikerül a beszélgetésből a személyeskedés, a védekezés,

³¹ Asseily cikkében ezt a pontot tekinti kiindulópontnak a megbocsátás felé, tehát ő csak saját szerepére reflektálni képes személyek folyamatairól ír. Vö. Asseily: *Breaking the Cycles of Violence...* 6.

a mentegetőzés, a másik fél hibáztatása, a más szempontok kapcsán történő panaszkodás, az általánosítások (lásd. 3. ábra). A párbeszéd kizárólag a felekben megszülető érzésekre és szükségletekre szorítkozik. Megengedve a feleknek az egyet nem értés lehetőségét, ebben a térben a felek azt élhetik meg, hogy érzéseik és vágyaik kimondhatók, meghallgathatók, kérdéseik – büntetlenül – feltehetőek, és a másik, lehetőségéhez mérten, megpróbál rájuk válaszokat adni. Lehet, hogy nincs számukra megoldás, feloldás, gyógyír, lehet, hogy olyan súlyúak a sebek, amit már nem tudnak közösen begyógyítani, de akkor is el tudták mondani és érvényt tudtak szerezni saját történetüknek, fel tudták tenni az őket – akár évtizedeken keresztül – feszítő kérdéseket, amire senki más, csak a másik ember adhat választ. A másiktól – ha korábban démon is volt – újra ember lesz.³² Így megelőzhető az áldozati narratívának, illetve a másik démonizálásának átörökítése a következő nemzedékre (amely nem szükségszerű, de lehetséges következménye a feldolgozatlan traumáknak), így gyermekeinknek már kevesebb „munkájuk” lesz a múltbéli sérelmek feldolgozásával. És az is sokszor előfordul, hogy ha már nem kell mindenben egyetérteni, nem kell erőből meggyőzni a másikat, nem kell védekezni, csak beszélni arról, kinek mi lenne megnyugtató, akkor megtörténik a „csoda”, és a felek összefordulnak, elismerik egymást és elkezdnek közösen gondolkodni azon, mit tudnak mindezzel tenni.

³² Erre utal a híres ausztrál dokumentumfilm, amelynek címe: *Facing the Daemons*. Ebben egy fiatal fiút megölő elkövetők ülnek le a fiú szüleivel és barátaival, hogy megpróbáljanak válaszolni az áldozat hozzátartozóiban felmerülő kérdésekre, és meghallgassák azt, hogy cselekedetük hogyan hatott a fiú körüli emberek életére. Ez a találkozó, az elkövetők „emberi” arca – elmondásuk alapján – több hozzátartozónak segített abban, hogy képesek legyenek újra gyógyszerek nélkül „élni”, dolgozni, emberek közé menni, másra is gondolni, mint a feldolgozhatatlan traumára.



3. ábra: A „mediációs tér”, amelyben minimálissá válnak a mindennapi kommunikációnk során oly gyakori védekezések, hibáztatások és panaszok (felelősség-áthárítások), így az érzések és szükségletek valódi kifejezést (így akár megértést) nyerhetnek

Az őszinte felelősségvállalás olyan környezetben történhet meg, ahol ennek szükségességét nem a másik várja el tőlem („ez a te hibád, ezért vállalj felelősséget!”), hanem ahol ez önmagunkban megszületik a másik történetével való szembesüléskor. És ha kapok támogatást és bátorítást saját felelősségem kimondására és elismerést ennek megtételére, akkor a felelősségvállaláshoz nem a megsemmisülés, az egyedül maradás és a szégyen társul, hanem az emberi megerősödés. Ellentétben a hibáztatással, amelyre legtöbbször (vissza)támadás a reakció, a pozitív támogatás, meghallgatás és a másik elfogadása „úgy, ahogy van” az elsődleges út, amely elvezethet az őszinte megnyíláshoz és akár a felelősségvállaláshoz is.

A felelősségvállaláshoz kapcsolódó pozitív élmény és elismerés lehet, hogy korábban ismeretlen volt. Lehet, hogy erre mindenki úgy gondolt, hogy a felelősség vállalása egyenlő a „lebukással”, a „meg-

semmisüléssel”, a veszttel, így érthető, hogy ezt mindenki kerülte, amíg csak lehetett, és cserébe másokat keresett, akiket felelőssé tehet. De itt most a felelősségvállalás az egyik legnagyobb emberi lépés, amellyel – bármilyen rossz döntést is hozott valaki a múltban – emberileg megnő a másik szemében. És e felelősségvállalás kimondása sokszor úgy születik meg, hogy egyáltalán nem biztos, hogy utána bekövetkezik a megbocsátás. De mégis, emberileg ezt valaki – ha más nem, hát a mediátor – elismeri és kiemeli, hogy ezzel a felelősséget vállaló egy meghatározó lépést tett meg a gyógyulás útján.

A korábban említett „nagy narratívák” pedig ezen a ponton bomlanak le „kis narratívákká”. A mesélő és a hallgató megért bizonyos okokat, okozatokat, a személyes- és családtörténeteket és az ezekre hatást gyakorló társadalmi folyamatokat. A másik már egy komplex történettel és emberi érzésekkel rendelkező személy lesz, így nagyobb annak az esélye, hogy egymásra a jövőben már előítéletek nélkül tekintsenek; úgy is mondható, hogy már „nehéz őt igazán utálni”.³³ E szakaszban a felek újra megélhetik a közös pontok létezését, fontosságát. Lehet, hogy közös a fájdalom, közös a sérülés, közös a kiszolgáltatottság érzete, közös a jövőbe vetett hit, közös a tenni akarás. Ha már nem kell mindenáron „megvédeniük” saját létjogosultságukat, talán kirajzolódnak a közös pontok, amelyeket figyelembe kell venni. És ha már vannak közös pontjaink, akkor össze is vagyunk kötve, amivel újabb mérföldkőhöz jutottunk a közeledés útján.

³³ Ahogy Jo Berry mondta az angol rendőrként dolgozó édesapját egy bűnbánás során meggyilkoló észak-írországi IRA aktivistával kialakult párbeszéd-folyamat kapcsán: „ha már ismered a másik személyes történetét, nem tudod őt ugyanúgy utálni”. Számára ebben a folyamatban a megbocsátásnál fontosabb érzés a másik fél iránt érzett empátia, gyógyulásukban pedig meghatározó a köztük lévő párbeszéd folyamatossága és rendszeressége. (Forrás: <http://theforgivenessproject.com/news-potential-empathy/>)

2.3. Bocsánatkérés – megbocsátás – feloldás – közös továbblépés

Hallva a másik történetét, fájdalmát úgy, hogy mindez a mesélőről szól és nem a másiktól, lehetőség arra, hogy védekezések nélkül hallgathassuk meg, min ment keresztül a másik: ez lehet talaja annak a szónak, hogy „sajnálom”. Ez a szó együttérzést mutat, arról szól, hogy „nem akartam, hogy neked rossz legyen”. Ha mindebben a hallgató saját felelősségét is képes meglátni és felvállalni, akkor annak kimondására is képes: „bocsánatot kérek.” A legőszintébb bocsánatkérés nem abból születik, hogy a másik felhívja figyelmünket arra, hogy kérjünk bocsánatot, hanem hogy megindít a beszélő története, kapcsolódok hozzá, és emberként szeretném felé kifejezni mindezt. Számos – súlyos traumát átélt személlyel készült – interjúból látható, hogy a megbocsátás nem okvetlenül csupán válasz a bocsánatkérésre. Természetesen van olyan is, hogy valaki bocsánatot kér, a másik pedig ezt elfogadja. De a megbocsátás folyamata ennél sokkal összetettebb is lehet. Sokszor a megbocsátás attól függetlenül tud megtörténni, hogy a megbocsátó részesül-e valamiféle együttérzésben. Tehát ez nem cserefolyamat. Sokak számára áldozatként is az egyetlen út felépülésükhöz az, hogy megbocsátanak, hogy nem engedik, hogy dühük, indulataik a jövőjüket is elvegyék. Megbocsátásukat tehát nem kötik a felelősségvállalás feltételéhez, hanem eldöntik, hogy *így* veszik vissza az életük feletti kontrollt, rendelkezést, hogy ők megbocsátanak, függetlenül az ellenük vétő szándékaitól, mert csak úgy tudnak továbblépni az életükben, ha felszabadítják lelküket a haragtól.

Matthew-t 14 évesen, melegsége miatt, majdnem halálra verték Tim és barátai, akik akkor egy náci-punk banda tagjai voltak. Tim fiatalként akkor csatlakozott a szélsőjobb mozgalomhoz, amikor testvére egy afro-amerikai elkövető áldozatává vált. Amikor azonban gyermeke is elkezdte követni a szélsőségesen gyűlölködő ideológiákat, ez szégyenérzettel töltötte el, és onnantól kezdve fokozatosan elhagyta a mozgalmat. Huszonöt évvel később Matthew és Tim a véletlen folytán újra találkoztak. Ekkor megbeszélték a történeteket, amely megbocsátáshoz és barátsághoz vezetett.

Matthew szavai:

Tudtam, hogy az az egyetlen út ahhoz, hogy a múlt ne határozza meg a jelenem valamennyi pontját, hogy ha megbocsátok neki. [...] De ez nagyon nehéz volt nekem, mert mindig attól féltem, hogy mások mit gondolnak rólam. És az egyetlen hely, ahol biztonságban éreztem magam, az a meleg-közösség volt. Kiépítettem magam köré egy falat, amelyről azt gondoltam, hogy megóv a további erőszaktól, és nem vettem észre, hogy közben valójában én vagyok az, aki megölöm magam. A megbocsátás e ketrec kinyitása volt, hogy teljesen szabaddá váljak, és ne azzal foglalkozzam, hogy mások mit gondolnak rólam. Számomra a megbocsátás egyben egy gyászfolyamat is volt, mivel önmagam is teljesen azzal azonosítottam, ami 14 éves koromban történt velem. És ezt az önmagam, akit oly régóta ismertem, el kellett engednem. De mindez egyben egy nagyon gyönyörű dolog is, mert a helyét egy sokkal toleránsabb, nyitottabb szívű és erősebb személy vette át.

Tim szavai:

Először nem akartam a szégyent felvállalni és őszintén elmondani a történetemet, hanem kicsinyítettem a felelősségem: »fiatal, 17 éves voltam és be voltam rúgva, követtem a többiek stb.« De végül mégis éreztem, hogy oda kell Matthew-hoz állnom, és el kell mondanom, hogy már egy másik ember vagyok. Ki akartam magamból adni a mérgező anyagokat. Annyira gyűlöltem magam, és tudtam, hogy az állandó önsajnálatom és keserűségem olyan, mint egy rák, amely belülről pusztít. Éreztem, hogy el kell mondanom a valódi és őszinte történetemet, és bocsánatot kell kérnem, függetlenül attól, hogy Matthew megbocsát-e. Matthew nemcsak önmagát jelképezi számomra, hanem az összes embert, akinek fájdalmat okoztam. Azóta rengeteget dolgozom magamon, segít a meditáció, segít a Matthew-val való kapcsolatunk, hogy néha felhívhatom őt, és segít a történetünk megosztása. Az önmagamnak való megbocsátás egy folyamat, egy olyan, napi szintű feladat, amely valószínűleg addig a napig tart, amíg meg nem halok.³⁴

³⁴ Forrás: <http://theforgivenessproject.com/stories/matthew-boger-and-tim-zaal-usa/>

E folyamat létét a traumatizált, háború sújtotta övezetekben dolgozó pszichológus, Asseily is megerősítette, mikor azt írta le, a gyógyulás e négy lépcsőből kell álljon: 1. mondjuk ki saját felelősségünket; 2. bocsássunk meg magunknak; 3. lássuk meg a „másik oldal” komplexitását (nézzünk a címkék mögé); majd 4. engedjük el a szomorúságunkat és bocsássunk meg a másiknak.³⁵ E lépcsők mind magunkról és nem a másiktól szólnak, tehát megtételük is rajtunk áll, nem a másikon. Asseily pszichoterápiás munkássága azt bizonyítja, ami számomra is újként hatott, hogy e folyamatokat bizonyos mértékben irányítani lehet, a személyeket támogatni, bátorítani abban, hogy nevesíteni tudják ezen érzéseiket, és felismerjék magukban az önreflexióra és megbocsátásra képes énüket.³⁶ Mindez tehát egyszerre tud spontán megtörténni, de igenis: külső támogató (és hiteles!) személyek, akár vezetők *tudnak* segíteni abban, hogy egyének és közösségek elinduljanak a sérelmeik és fájdalmaik elengedésének, így gyógyulásuk útján, és ezt ne a másik lépéseitől tegyék függővé, hanem saját döntésükre építsék.

Egy békítő körben egy édesapa, akinek a fia vált zsarolás áldozatává, hosszan hallgatta az elkövető fiút (aki korábban a sértett legjobb kollégiumi barátja volt), majd azt mondta: „Tudod, én hiszek neked és megbocsátok. Mi már ezen túl vagyunk, neked sokkal rosszabb most ez az egész.” E mondat számomra mutatja a megbocsátásban megbújó erőt, amivel kimondója újra kezébe veheti életét és érzéseit, a másik számára pedig az új esély személyes megélését, (új)bóli kapcsolódásuk lehetőségét és a másik emberré válását szemében.

³⁵ Asseily: *Breaking the Cycles of Violence...* 6–9.

³⁶ Míg korábban teljesen elvettem mediátori munkámban, hogy magam hozzam fel a megbocsátás témáját (hogy még véletlenül se éreztessem azt, hogy ez elvárás lenne a felek felé), bizonyos helyzetekben, ahol erős bizalmat érzek a felek részéről, és úgy érzem, meg tudták egymást hallgatni/hallani, előfordul, hogy felvetem a megbocsátás témáját: kérem, hogy magukban gondolkozzanak el azon, hogy vannak ezzel, és hogy mi kéne számukra ahhoz, hogy közeledjenek a megbocsátás felé. Ha nincs is erről nyílt és közvetlen beszéd, már maga a kérdés és a belső gondolkodásra adott idő és tér segít a feleknek abban, hogy régóta hordozott sérelmeikből letegyenek valamit, és így szabadabban érezzenek, gondolkozzanak a jövőben.

A bocsánatkérés és megbocsátás ilyen látható és hallható módja ritka élmény, de megtörténhet bármilyen esetben és emberrel, és akkor számára ez biztosan egy meghatározó élmény lesz az életben. Sokszor látom, hogy a felek magukban „engedik el” a másik felet – valamilyen módon nincs módjuk ezt egymásnak kifejezni, de mégis megtörténik, és segít nekik továbblépni. Mindenesetre, ez tud igazán feloldást és megnyugvást adni a felek számára, ez rendezi a helyére pozitív énképüket, és ez lehet stabil talaja bármilyen jövőbe mutató közös tervezésnek. Sokszor halljuk: „Ne lelkezzünk! Térjünk rá a tárgyra és beszéljük meg, hogy ki mit hajlandó vállalni!” – De ha közben tüskék és sebek maradnak kibeszéletlenül a felszín alatt, a felek együttműködése sérülékeny lesz: bármelyik, nem tökéletesen működő pillanatban „felrobbanhat egy akna”, a felek nem hibázhatnak és nem gondolkodhatnak egymástól eltérően, mert akkor felfeslik leheletvékony együttműködési hálójuk, kapcsolatuk pedig nem erősödött meg e korábbi feloldás által ahhoz, hogy kibírjon egy újabb, feszültséggel teli helyzetet. Számos példa tanúskodik ugyanakkor arról – akár súlyos bűncselekményt elkövetők és áldozataik között, akár háborúban szemben álló felek között –, hogy katartikus, igazi fordulatot eredményezhet egy ilyen párbeszédfolyamat közöttük, amely nemcsak a másikkal való kapcsolatukat hozza helyre, de önmaguk számára jelenthet gyógyulást, személyiségük újraértelmezését, egyfajta „újjászületést”.³⁷

Antony McAleer szélsőjobboldali ideológiát követő, erőszakos cselekményeket elkövetők életútjait vizsgálta, akik mindennapi életének középponti eleme a gyűlölet volt.³⁸ McAleer, aki maga is a szélsőjobb mozgalom aktív tagja volt, azt találta, hogy valamennyi személy éle-

³⁷ „Évekig nem vettem részt a saját életemben – azokban az években, amikor minden gondolatomat az apám iránti düh töltötte el. A düh kimerítő és időrabló – elvette tőlem az igazán fontos dolgokat, hogy saját álmaim megvalósításával foglalkozzam.” – Ehhez hasonló gondolatok olvashatók abban a több mint száz történetben, amelyben súlyos bűncselekmények sértettjei és elkövetői mondják el saját történetüket és tapasztalataikat a megbocsátásról a *Forgiveness Project* weboldalán: <http://theforgivenessproject.com/>

³⁸ Lásd a Life After Hater szervezet weboldalát: <http://www.lifeafterhate.org/>

tében, aki kilépett e radikális mozgalmakból, közös fordulópont vagy élmény volt, hogy olyan személyektől kaptak támogatást és megértést, akiktől – saját elmondásuk szerint is – a legkevésbé érdemelték meg, mert gyengék voltak (pl. gyerekeik), vagy gyűlöletük célpontjai voltak (zsidók, afro-amerikaiak stb.). Ők rendelkeztek azzal az erővel, ami bennük meg tudta kérdőjelezni a gyűlöletet és ki tudta szívüket nyitni a pozitív érzelmek iránt. McAleer tapasztalatai szerint az az élmény, hogy a gyűlölet kommunikációjakor is az a másik ember, akit egy szimbólummal vagy üzenettel végletesen megaláznak, azt tudja mondani: „Te jobbat érdemelsz”, sokukat elgondolkoztatott az emberiesség komplexitásáról, a kapcsolódni tudás értékéről, a szeretet és elfogadás erejéről.³⁹ Hazai gyakorlatunkban is azt láttuk: sokszor a megbocsátás folyamata nem szimmetrikus. Az egyik félben gyakran több az erő és hit a másik értékességében és kevesebb a félelem. Ezek segítenek neki olyan megértést mutatni a másik felé, amit a másik még igazából „nem érdemelne” ki. Ugyanakkor pontosan ez a váratlan (nem elvárt) együttérzés tud fordulópontokhoz vezetni, még a legsúlyosabb vétkeket elkövetők életében is. És hogy a másikkal való megbékélés gondolata mennyire nem idegen a magyar kultúrától, jól mutatja Petőfi Sándor versrészlete:

Hanem mégse!... atyafiak,
Megálljunk!
Legyünk jobbak, nemesebbek
Őnáluk;
Isten után legszentebb a
Nép neve:
Feleljünk meg becsülettel
Nékie.

³⁹ Személyes elmondás alapján.

[...]

Felejtsük az ezeréves
Kínokat,
Ha az úr most testvérének
Befogad;
Ha elveti kevélységét,
Címerit,
S teljes egyenlőségünk el-
Ismeri.

Nemes urak, ha akartok
Jőjtek,
Itt a kezünk, nyujtsátok ki
Kezetek.
Legyünk szemei mindnyájan
Egy láncnak,
Szüksége van mindnyájunkr' a
Hazának.

Nem érünk rá várakozni,
Szaporán,
Ma jókor van, holnap késő
Lesz talán.
Ha bennünket még mostan is
Megvettek,
Az uristen kegyelmezzon
Tinektek!⁴⁰

⁴⁰ Petőfi Sándor: *A mágnásokhoz – I. Dicsőséges nagyurak*. In: *Petőfi Sándor összes költeményei*. I–II. Budapest, Szépirodalmi, 1981. (II. 295–296.)

3. Következtetések

A fent leírt „távolodási” és „közeledési” spirál minden konfliktusban lejátszódhat, akár percek, akár órák, akár napok, akár évek vagy évtizedek során – és sokszor egyáltalán nem megy végbe, mert megreked egy ponton. Azt gondolom, hogy valamely egyén és egy közösség/társadalom életében minél többször volt valaki(k)nek alkalma múltja során átélni, megélni e folyamatot teljességében a feloldás élményével, annál tudatosabbá válik az újonnan keletkező konfliktusokban. Ez alatt nem azt értem, hogy nincsenek konfliktusai, hanem hogy az aktuálisan megtapasztalt konfliktus során annál kevésbé érzi sértve magát személyében, annál kevésbé fogja el szorongás, a megszűnéstől való félelem, az „ontológiai szorongás”, és annál inkább válik alkalmassá arra, hogy amikor ellentmondást, egyet nem értést tapasztal meg környezetében, könnyebben lássa meg a másik oldal létjogosultságát, könnyebben fogadja el, hogy ugyanarról a dologról *létezik* egy másik történet is, és együtt tudjon élni e sokféleséggel. Röviden, ez tesz minket alkalmassá a demokratikus működésre. Ha azonban saját életünk során vagy akár több nemzedékre visszatekintve sem látunk e feloldásra példát történetünkben, nagyon kevésbé várható el a jövőbeni együttműködés, mások elfogadása, az önreflektív és felelősséget vállaló működés.

Számomra huszonöt évvel a magyarországi rendszerváltás után közéleti kettészakadásunk, a demokratikus értékrendben való hitünk sérülékenysége, az autoriter vezetés iránt mutatott társadalmi támogatottságunk mind azt mondja: kimaradt annak lehetősége, hogy 20. századi történeteinket elmondhassuk, egymás történeteit meghallgassuk, felismerjük egymásra utaltságunkat és *együtt* döntünk a *közös* jövőről.⁴¹ Mindezek alapján azt látom, hogy most sem késő elkezdenünk tudatosan segíteni a lehetséges párbeszédfolya-

⁴¹ Herczog Mária hangsúlyozta ki egy előadásában, hogy a magyar rendszerváltás volt a legbékésebb „forradalom”, de ennek is megvolt az ára: nem néztünk szembe múltunkkal, és nem történt meg a társadalmi megbékélés. Ennek árát most fizetjük (IIRP konferencia, 2015. június 12., Budapest).

matot személyes idők és terek létrehozásával: ahol a közös jövőben valamennyire is bízó, az azért tenni kívánó magyar állampolgárok nyíltan, biztonságban, ítélkezés-mentesen el tudják mondani saját történetüket és gondolataikat, ahol lehetőségük nyílik meghallgatni másokét (olyan olvasatokat, amelyeket eddig még sosem hallottak), és közösen képesek gondolkodni a jövőn, a lehetséges közeledési utakon.

Írásomban megkíséreltem néhány olyan pontot azonosítani, amely segít megérteni a kibeszéletlen sérelmek okozta távolodási folyamatokat személyek és csoportok között. Mind mikro-, mind makroszinten közös pontokként látom az újraközeledés első lépéseit: hogy elfogadjuk, saját olvasatunk mindig csak egy lesz a létező olvasatok közül, és megszakítás és ítélkezés nélkül teremtsünk lehetőséget arra, hogy minden érintett a saját szemszögéből elmondhassa a történeteket, és ezeket képesek legyünk meghallgatni még akkor is, ha nem minden pontjával értünk egyet. Hogy ez pontosan mikor és kik között tud közeledést elindítani, minek a hatására és milyen ügyekben, az nagyban függ a figyelem és meghallgatás kultúrájának társadalmi támogatottságától, ahogy attól is, hogy ki milyen példákat kapott erre gyermekként, és ki mennyire hisz a másik emberrel való összekötöttségében. De tapasztalataim – és e két spirál is – azt mutatják számomra, hogy a távolodási folyamat megállítását, illetve a közeledést bármelyik ponton el lehet kezdeni, függetlenül a másik féltől, ha mással nem, akkor azzal, hogy kérdezek tőle és meghallgatom a válaszait.

Talán sokszor várakozásaink is túlzottak: gyorsan és azonnal szeretnénk megértést és megbékélést tapasztalni. E cikk arra is rá kívánt mutatni, hogy a közeledési úton számos, a teljes feloldást megelőző állomás van (pl. a történetek elmondása és meghallgatása), amelyeknek fontosságát nem lehet eléggé hangsúlyozni, megtételük pedig önmagában is nagy lépésnek tekinthető.

Hogy kikre számíthatunk mindebben? E kérdés kapcsán három lehetséges szerepkört emelnék ki. Elsőként a vezetői szerepben lévő személyek (akár egyházi, politikai, kulturális, szervezeti vezető, akár egy szülő vagy tanár stb.) felelősségét emelném ki, hiszen különösen fontos szerepük van abban, hogy az általuk vezetettek körében a távolodás/ítélkezés/kirekesztés, vagy a közeledés/megértés/megbocsá-

tás útját segítik-e elő. Nem hangsúlyozható eléggé, hogy mindezen lépéseket mennyivel könnyebb megtenni egy támogató közegben egy elkötelezett vezető irányítása alatt – akár a távolodási, akár a közeledési folyamatokról beszélünk.

Másodsorban kiemelt fontosságúnak tartom azon személyeket, akik személyiségüknél, beállítódottságaiknál és kommunikációs készségeiknél fogva – akár magánszemélyekként is – „hídként” képesek közvetíteni azon szereplők között, akik bíznak bennük, de képtelenek maguk átlépni saját érvelési határaikat, meghallani a másik oldal szempontjait. E „közvetítő szerepben” kulcsfontosságú az ego elengedése, a saját nézőpontok, érzelmek és érdekek háttérbe szorítása. Helyette elsődlegessé válik, hogy a feleket támogatni tudja a történetmesélés, egymás meghallgatása, a felelősségvállalás és a megbocsátás során. Ilyen szereplők sokan vannak közöttünk; fontos az ő erőforrásaik és képességeik felismerése, valamint támogatásuk e civil, békítő munkában.

Végül, de nem utolsósorban szülőként érzem elsődleges szerepünket, hiszen rajtunk múlik, hogy gyermekeink mennyire lesznek képesek saját (vagy felmenőik) horzsolásait begyógyítani, és az őket körülvevő közösségekben békében élni. Megfogadva tehát Jonas Salk szavait,⁴² aki szerint „a legnagyobb felelősségünk, hogy jó ősei legyünk gyermekeinknek” – e cikk egyes gondolatait is lefordíthatjuk a gyermeknevelés mindennapjaira. Ez alapján kulcsfontosságúnak tartom, hogy szülőként biztosítsuk azt gyermekeink számára, hogy:

– Ha fáj nekik valami, akkor ezt elmondhatják. Hogy nem mondjuk neki, hogy ez neked nem fáj, hogy ez katonadolog. Mert ha ő azt mondja, hogy fáj, akkor fáj. Elismerem és ott vagyok vele, amíg szüksége van rám.

– Ha rosszat tesznek valamiben vagy valakinek, akkor bátorítást és támogatást kapjanak a felelősségvállalásra, az őszinte felvállalásra, a beismerésre, hogy azt mondhassák, „ami van”, „ami volt”. Hogy e képesség megtanulása minden tudásnál fontosabb. Hogy tudják,

hibázhatnak. Hogy nem a tökéletesség a fontos, hanem a felelősség vállalása és kimondása. Hogy megélhessék, sosem a személyük, csak a cselekedetük az, ami elutasítást kaphat. Hogy saját maguk megtagasztalják: döntéseiknek és cselekedeteiknek tényleges következményei vannak önmagukra és környezetükre nézve, és ennek tudatában kell döntéseiket meghozniuk.

– Hogy sosincs egyetlen objektív igazság, csak szubjektív történetek (interpretációk) vannak. Hogy kritikus szemmel és füllel hallgassanak minden olyat (akár e szöveget is), ami valamit csak egy szögből állít be. Hogy tudják, mindig van egy *másik* történet, egy *másik* olvasat.

– Hogy tudják, mindig lehet kérdezni. Hogy a válasz sosem lesz az, hogy „hát ezt már tudnod kéne!”. Mert ha kérdez, akkor felvállalja tökéletlenségét, sebezhetőségét és nyitott lesz a világ válaszaira. És tudja, nem tudhatja a másik választát mindaddig, amíg nem kérdezi meg.

– Személyük elfogadása feltétel nélküli, a velük való kapcsolat, a közös pontok megteremtése és ápolása mindig fontosabb lesz, mint egyéni preferenciáink mindenáron való érvényesítése.

Ezen írással végső soron pedig azt kívántam bemutatni, hogy konfliktusok esetén, függetlenül a külső nehézségektől, mások döntéseitől, a minket körülvevő társadalmi folyamatoktól, mindig van egy rész, amiért magunk felelhetünk, amiről magunk dönthetünk, amin magunk változtathatunk. És talán már az erről való gondolkodás is egy lépés a horzsolások begyógyítása felé.

⁴² Lásd L. Fahey–R. M. Randall: *Learning from the Future: Competitive Foresight Scenarios*. Wiley, 1998. 332. <http://eu.wiley.com/WileyCDA/WileyTitle/productCd-0471303526.html>

TAKÁCS ERZSÉBET

A hatalom, az áldozattá válás és az autonómia mechanizmusai az egészségügyi rendszerben

A jelenlegi tanulmány alapját 17, az egészségügy különböző területein dolgozó interjúalannal készített beszélgetés képezi.¹ A kutatás kérdései elsősorban az egészségügyi intézményrendszert átszövő régi és új hatalmi mechanizmusok, az orvos–beteg-viszony, illetve az áldozattá válás és az autonómia problémakörére koncentráltak.² A kérdéskör megközelítéséhez Dominique Memmi delegált biopolitikai kutatása³ és François Dubet intézményi program koncepciója⁴ adta a

¹ Az interjúk a Balogh László Levente vezette „Hazai és európai áldozatnarratívák történeti és szociológiai felhasználása” című kutatási projekt keretében készültek. A kutatást és a tanulmány elkészítését a Debreceni Egyetem támogatta. Az interjúk kapcsán fontosnak tartom megjegyezni, hogy ezeket 3. éves szociális munkás hallgatók készítették, így feltáró jellegük némileg korlátozott. A kutatásban nyújtott segítségüket ezúton is köszönöm.

² Az interjúk megkísérelték körüljárni az egészségügyi dolgozók identitásának és munkakörülményeinek problémáit is, ezeket a kérdéseket jelen tanulmány nem tárgyalja. Az interjúalanyok között Debrecenben és Hajdú-Bihar megyében dolgozó ápolók, nővérek, háziorvosi asszisztensek, védőnők, mentőtiszt, gyermek- és háziorvosok, foglalkozás-egészségügyi szakemberek voltak.

³ Dominique Memmi: *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporaine de la naissance et de la mort*. Paris, La Découverte, 2003., Uő.: L'autoévaluation, une parenthèse? Les hésitations de la biopolitique. *Cahiers internationaux de sociologie*, 2010/1–2. (n°128–129.) 299–314., Uő.: *La seconde vie des bébés morts*. Paris, EHESS, 2011., Uő.: Egy érzékeny terület igazgatása. Ésszerű magatartás és test általi felügyelet a születés és halál kapcsán. Fordította Kovács Ákos és Takács Erzsébet. *Replika*, 2012/79., 77–90., Uő.: *Entretien avec Dominique Memmi à l'occasion de la parution de La seconde vie des bébés morts*. Az interjút készítette: Laura Chartain, 2012. június 4. <http://mastersociologie.hypotheses.org/2130>, letöltés: 2014. 02. 03.

legfontosabb elméleti háttérét. Az egészségügy aktuális kontextusát az ún. kortárs beteg (*patients contemporains*) irodalmak mentén kíséreltem megközelíteni,⁵ a magyar egészségügy viszonyai vonatkozásában pedig elsősorban Orosz Éva, Szántó Zsuzsanna és Susánszky Éva (Szántó–Susánszky 2003, 2006) munkáira, valamint a TÁRKI és KSH kutatásaira támaszkodtam.⁶

Az egészségügy szerepmelljei

K: Mit tartasz a legfőbb eredménynek?

V: (azonnal reagálva, a kérdésbe belevágva) Hogy ha a beteg betartja, amit mondunk neki. Például diétát, vagy tornát, vagy igenis, ő maga tehet a legtöbbet a saját érdekében. (Nővér)

Az interjúrészletből is felsejlő két betegszerep-elvárás jól jeleníti meg a jelenkori orvos-beteg viszonyt. E két, egymásnak sokszor az ellentéteként is megjelenő elvárás tulajdonképpen két orvosi modell eredménye.

⁴ François Dubet: *Le Déclin de l'institution*. Paris, Seuil, 2002., Takács Erzsébet: Individuumszociológiák. Modernitás-megközelítések a francia szociológiában. *Replika*, 2012/79. 7–21.

⁵ Eve Bureau–Judith Hermann-Mesfen: Les patients contemporains face à la démocratie sanitaire. *Anthropologie & Santé*, 2014/8, mis en ligne le 21 avril 2015, consulté le 13 août 2015. <http://anthropologiesante.revues.org/1342>, J. P. Pierron: Une nouvelle figure du patient? Les transformations contemporaines de la relation de soins. *Sciences Sociales et Santé*, 2007/2. (25) 43–65., Marie Ménoret: La prescription d'autonomie en médecine. *Anthropologie & Santé* [En ligne], 2015/10, mis en ligne le 29 mai 2015, consulté le 13 août 2015. <http://anthropologiesante.revues.org/1734>

⁶ Orosz Éva: *Félúton vagy tévúton? Egészségügyünk félmúltja és az egészségpolitika alternatívái*. Egészséges Ifjúságért Alap. 2000. <http://tatk.elte.hu/file/feluton.pdf>, Uő.: Globális és hazai egészségügyi kihívások és egészségpolitikai törekvések a XXI. század elején. *Esély*, 2009/6. 3–26., Szántó Zsuzsa–Susánszky Éva: *A lakosság véleménye az állami és magánszektor szerepmegosztásáról az egészségügyben*. TÁRKI, 2003., Uő.: *Orvosi szociológia*. Budapest, Semmelweis Kiadó, 2006., Janky Béla: *Második Országos Betegelégedettségi Vizsgálat*. TÁRKI, 2001., *Társadalmi helyzetkép. Egészségi állapot, egészségügy*. KSH, 2010.

A beteg észlelését a mai napig meghatározza a 19. századi orvosi minta. A beteg test tárgyiasítása, a betegségnek és a beteg testnek az alany személyiségétől függetlenül történő diagnosztizálása a mai napig jellemző.⁷ Az angolszász és francia szakirodalom magának a páciens szónak az elterjedését is a mai napig az egészségügy viszonyait meghatározó fejleményéhez köti: a páciens kifejezetten az orvosi beavatkozásokat elszenvedő alany,⁸ kimondottan a biomedikális intézmények és orvosok függésében.⁹ Az egyedül gyógyításra képes orvosi kompetenciákat és autoritást a 20. századra a társadalom is elismeri, mely folyamat a 2. világháború után gyorsult fel az antibiotikumok terjedésével és a gyógyszeripar fejlődésével. A medikalizáció az orvostudomány növekvő technicizálódásával párhuzamosan tovább erősítette az orvos felelősségét a gyógyításban,¹⁰ míg a betegnek az elfogadás, az együttműködés és az alárendelődés szerepe jutott, ami

⁷ Jean-Philippe Pierron: Une nouvelle figure du patient? Les transformations contemporaines de la relation de soins. *Sciences Sociales et Santé*, 2007/2 (25) 43–65.

⁸ A 20. században az angol nyelvben a beteget felváltó páciens a latin *patiens* (valamit eltűrő, elszenvedő) és *patior* (enged, eltűr, elszenved) kifejezésekből származnak.

⁹ Pierron: Une nouvelle figure du patient? A biomedikális modell a betegségeket fiziológiai zavarokra, mérhető biológiai változókra vezeti vissza, amelyek háttérében sajátos ágensek – baktériumok, vírusok, paraziták – működése vagy sejtszintű és molekuláris folyamatok zavarai állnak. A biomedikális modell betegségeket és nem betegeket kezel, mivel a valóságot a természettudományok perspektívájából szemléli: ami nem szomatikus vagy nem redukálható a szomatikus folyamatok szintjére, az megmagyarázhatatlan, ennek következtében nem reális. Nem tartja tehát betegségnek azokat az akár súlyos szubjektív panaszokkal járó állapotokat, melyeknek nincs kimutatható biológiai (fiziokémiai) oka. A páciens az orvosi beavatkozás passzív elszenvedője, minthogy a testet gépezetnek tekintik; a testnek javításra van szüksége. Minél fejlettebbek a medikális technológiák és a tudományos eljárások, annál nagyobb az egészség helyreállításának esélye, amit csak ezek az eljárások garantálnak.

¹⁰ A medikalizáció elterjedését a krónikus betegségek elterjedése is elősegítette. Ma ennek legjobb példája a társadalomban széleskörűen jelen levő depresszió mentális patológiájának krónikus betegséggként történő elfogadása, mely gyógyítása szintén elsőrendűen pszichotróp eszközökkel történik. Lásd Alain Ehrenberg: *La fatigue d'être soi – dépression et société*. Paris, Odile Jacob, 1998.

lényegében a Talcott Parsons által először leírt orvos–beteg szerepnek és ideáltípusnak felel meg.¹¹

Parsons az orvosok és a betegek jogait és kötelezettségeit különválasztva, ezek mentén elemezte viszonyukat, nyilvánvalóan az orvos szempontjai felől közelítve. Mivel az orvosi szakma hivatás, „az orvos köteles a »beteg jólétét« egyéni érdekei fölé helyezni, és élesen szembefordul a »kommerciálizmussal«, amit a legsúlyosabb és legalattomosabb rossznak tart. Az orvosi hivatás tehát elhatárolja magát az »üzlettől«.”¹² Az orvosi kötelezettség fontos eleme a technikai specificitás, mely tulajdonképpen azt jelenti, hogy az orvosnak kimagasló tudással és szakmai hozzáértéssel kell betegekkal foglalkoznia, hivatását gyakorolnia. Mivel ez a szakmai tudás a társadalomban privilegizált státuszt biztosít az orvosoknak, ez a hatalom, valamint a rendies orvostársadalom viszonyai az orvos–beteg kapcsolatot is meghatározzák. Az orvos kötelessége továbbá, hogy munkáját objektíven és érzelemmentesen végezze. Szimpátiát érezhet a betegek iránt, de empátiát nem. További kötelezettsége az univerzalizmus elve szerint nem válogatni a betegei között: az orvosnak minden embert egyformán, tudása legmagasabb szintjén kell ellátnia. A funkcionális specificitás kívánalma megköveteli, hogy az orvos ne foglalkozzon betege magánéletével, így annak aspektusait sem veheti figyelembe munkája során.

A funkcionista megközelítés tökéletes példaként a betegek kötelezettségei ideáltipikusan ennek fordítottjai: a betegnek akarnia kell a gyógyulást, orvoshoz kell fordulnia és együtt kell működnie azzal. A parsonsi felfogásban az orvos–beteg kapcsolat alapvetően hierarchikus, hiszen az orvos rendelkezik olyan speciális és elmélyült tudással, amely a gyógyulás garanciája, a hozzá nem értő betegnek pedig követnie kell az orvos utasításait. Az orvos jogai ennek megfelelően kiterjednek a beteg testének teljes vizsgálatára. Ez, valamint az, hogy az orvos a mindennapi életben szokatlan beavatkozásokat is

¹¹ Talcott Parsons: *The Social System*. The Free Press, Illinois, Glencoe, 1951. 436–437. Magyarul: http://lakatos.free.fr/Tanitas/Szociologia/2felev/files/page31_9.htm

¹² Parsons: *The Social System*.

elvégezhet, a beteg nyilvánvaló kiszolgáltatottságát jelenti. Az orvos további joga az autonómia – hiszen munkája során csak így tudja megfelelően ellátni a beteget – és az autoritás, – hiszen a beteg saját teste feletti rendelkezést bizonyos fokig átadja az orvosnak. A többszörös értelemben vett kiszolgáltatottság azonban nem jelenti azt, hogy a betegnek ne lennének jogai: a beteg például nem felelős a betegségéért, sőt felmentést kap társadalmi szerepeinek teljesítése alól (amennyiben az orvos legitimálja a felmentést).¹³

Mindenféleképpen egyenrangúnak érzem a betegeket magammal. Tehát, a kapcsolatunk, az mindenféleképpen egyenrangú, hát, mondjuk, lehet, hülyeség volt, amit, most így mondtam. Azért megvan az a védőnő–gondozott viszony, tehát azért kicsit feljebb vagyok, mint ők (nevet). Hát azért mégsem egyenrangú de, mégis egyenrangú (nevet). (Védőnő)

A parsonsi modellt – mely tehát a páciens feltétlen bizalmát és az orvos abszolút hatalmát feltételezi, az interakciót pedig paternalista jellegűnek írja le – ugyanakkor manapság egyre többen kérdőjelezzik meg.

Az új beteg/kliens koncepciók, a „kortárs páciens” elméletek bemutatását Eve Bureau és Judith Hermann-Mesfen tanulmánya alapján mutatom be, akik a téma körüljárására az *Anthropologie & Santé* két különszámát állították össze.

A jelenlegi orvos–beteg viszonyt a szerzők négy fontos változás eredményeképpen láttatják. Először is a betegség fogalmának kitérítése és a sokáig magába zárkózó orvosi tudomány megnyílása a betegre immár a maga személyében kezeli, annak összes dimenziójával. A tárgyiasított beteg szemlélettől eltérően a beteg személy szubjektív tapasztalatai ma részét képez(het)ik a klinikai folyamatnak. Az egészség fogalma immár nem az adott betegsége fókuszáló orvosi logika mentén értelmeződik, hanem a személy teljes, fizikai, mentális és társadalmi jóléte felől. Ugyanakkor az egészség(esség) felelőssége

¹³ Parsons: *The Social System*.

az egyéné, ő az, aki a „megfelelő” viselkedés elsajátításával örködik lelki és testi egészsége felett. Mindez az orvostudomány megnyílásával párhuzamosan zajlik, mely nyitás egyfelől következménye a politika orvostudományba való behatolásának, másfelől az orvosi információk demokratizálódási folyamatának (főként az internetnek köszönhetően), harmadrészt pedig további szereplők megjelenésének, akikkel az egyének egészségük fenntartása érdekében kapcsolatba kerülnek. Ez részben a párhuzamos, „nonkonvencionális” orvoslás kiépülését is magában foglalja, melynek fejlődése az 1970-es, 1980-as évektől indul be Európában. Az orvosi és terápiás pluralizmus pedig számos orvosi feladatot oszt meg az egészségügy professzionális és laikus résztvevői között.¹⁴

A második változás a biomedicina hatékonyságának, sőt szerepének a megkérdőjelezése. A 20. század elején Amerikában megszülető önszervező csoportok például a biomedicina kritikájából születtek. Az 1990-es években kiderült botrányok – a fertőzött vérkészítmények, a növekedési hormonok, a dioxinmérgezők – a biomedicina bizalmi válságát idézték elő: a szakmai hibák következtében rengeteg páciens bizonytalanodott el e paradigmában. Ezzel összefüggésben, de mindentől függetlenül is, az orvosok bizalom- és státuszvesztést érzekeltek, különösen a 2000-es évektől. Az orvosi legitimitás megrendülése következtében az orvosok már nem teheték meg, hogy magukban eldöntsék, mi jó a páciensnek, erről meg is kellett győzniük őket.¹⁵

A későmodernitásra jellemző intézményi és szakértői bizalom megrendülésével számos elmélet foglalkozik.

¹⁴ Patrice Cohen – Ilario Rossi: Le pluralisme thérapeutique en mouvement. Introduction du numéro thématique „Anthropologie des soins non-conventionnels du cancer”. *Anthropologie & Santé* [En ligne], 2011/2. <http://anthropologiesante.revues.org/606> (page consultée le 15 mai 2014).

¹⁵ Claude Béraud: Les transformations du système de soins au cours des vingt dernières années: point de vue d'un acteur. *Sciences Sociales et Santé*, 2002/4. (20) 37–74. Részben az 1970-es évek orvosetikai vitáinak következményeként a páciens felértékelődött: etikai alapvetése vált tisztelete, igazsága, egyenlősége és autonómiája. Mindez hozzájárult a szakértő-páciens kommunikáció javítására tett erőfeszítésekhez.

Anthony Giddens szerint a későmodernitásban megrendült a társadalmi hierarchiák szervezőelvévé vált szakértői tudásban való hit, az ebbe vetett bizalom, mely bizalomvesztés átalakította a szakértői tudásra épülő intézményeket.¹⁶ Hiszen amíg korábban nem szorult igazolásra a szakértői tudás, addig ma azt a laikusok számára is hozzáférhetővé kell tenni, oly módon, hogy az intézmények az egyénekkel folyamatos interakcióra képesek, rugalmas, reflexív intézményekké alakulnak. A reflexív, azaz a társadalmi kontextusról szerzett tudást felhasználó intézmények már az egyénre szabott, rugalmas megoldások keresését is lehetővé teszik az általános (és ennek megfelelően) merev intézkedések helyett.¹⁷ A szakértői tudással szembeni bizalmatlanság kezelésére ezek a reflexív váló intézmények képesek.¹⁸ Az orvosi autoritásban megrendült bizalmat az általunk megkérdőjelezett, hazai egészségügyben dolgozók is érzékelik:

Most nem is tudom, hogy hogy fogalmazzak, hogy a társadalomnak egy rangosabb részének tartják az orvosokat, de szerintem, ami régen volt, az szerintem már csökkent, sőt, ma már sokszor még megkövülnek, hogyha tudják, mi a szakmám, minthogy... Mivel, mit hall mindig az ember a sajtóból, csak a rossz híreket. (Háziorvos)
Én gyermekosztályon dolgozok ... a szülők, akik nem minden esetben becsülik meg, de sajnos ez is hozzá tartozik, el kell fogadnunk ... nagyon sokszor nem a megfelelő hangnemben beszélnek velünk. (Gyermekosztály, ápolónő)

Arra is van példa, hogy valaki a bizalomvesztést a személytelen struktúrára, de nem magára a szakmát gyakorlóakra vonatkoztatja: „Előfordul, hogy bizalmatlanok, de nem velünk szemben, inkább az egészségüggyel szemben bizalmatlanok.” (Asszisztens, kórházi ápoló)

¹⁶ Erről részletesen Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity, 1990., Sik Domonkos: Giddens modernitáselmélete: identitás és intimitás. *Replika*, 2013/82. 131–144., Rényi Ágnes–Sik Domonkos–Takács Erzsébet: A társadalmi integráció esélyei és patológiái: elemzési szempontok a késő modern társadalmak kordiagnózisához. *Szociológiai Szemle*, 2014/3. (24) 18–60.

¹⁷ Rényi–Sik–Takács: A társadalmi integráció esélyei és patológiái...

¹⁸ Giddens: *The Consequences of Modernity*, Sik: Giddens modernitáselmélete...

Érzékelhető, hogy az orvosi hivatás deszakralizálódásával az orvostársadalom speciális státusza is sérelmet szenved, mivel monopolhelyzete, a laikusoktól való távolságtartása csökken, sőt a laikus kontrolltól való mentessége is megkérdőjeleződik.¹⁹

A harmadik változás az egészségügy demokratizálódási folyamata és az egészségügyi intézményrendszer egyénközpontúvá válása, más megközelítésből szingularizációja. Ez az orvosi gyakorlat átalakulásában is tetten érhető, különösen a krónikus betegek kontextusában megjelent önigazgatási kezdeményezésekben. Az 1980-as években egyre több orvos vélte úgy, hogy az egyének saját gyógyításuk potenciális aktorai, ezért mind nagyobb mértékben osztották meg velük tudásukat, hogy jobban tudják önmagukat gyógyítani (leggyakrabban a cukorbetegség vagy a krónikus veseelégtelenség esetében). Ezek az „ön-gyógyító” betegek „az orvosok segítségével gyakran a legszofisztikáltabb technikai ismereteket sajátították el, hogy minél kevésbé függjenek a biomedikális intézményektől és hogy személyes autonómiájukat megőrizhessék”.²⁰

Az 1990-es végén Amerikában megjelentek a „felelősséget vállaló” és „betegség-önigazgató” programok, amelyek olyan betegségek esetében, mint például az asztma, a diabétesz vagy a vér- és érrendszeri betegségek, igyekeznek minél több információt adni a betegeknek a hatékony gyógyításhoz. Ezek alapján indultak meg a „szakértő páciens” programok.²¹ Maga a szakértő fogalma is kikerül a professzionális,

¹⁹ Susánszky Éva és Szántó Zsuzsanna meglátása szerint az orvostársadalom a jövőben az érdekcsoportok közötti harcok csökkenésével és a testületi szellem erősödésével stabilizálódni fog, ami a laikus kontroll lehetőségének visszaszorulásához vezet. Vö. Szántó–Susánszky: *Orvosi szociológia*. 97.

²⁰ Bureau–Hermann-Mesfen: *Les patients contemporains...* A szakértői tudás ennélfogva laikus szakértői tudássá vált, mely folyamat azonban fordítva is végbe ment, elsősorban a HIV- és AIDS-betegek szervezeteinek nyomására. Elsőként e beteg(ség)ek köré szerveződő mozgalmak nyomán vált a laikus tudás a szakértői tudás egy formájává, de már ma számtalan patológia és diagnózis köré szerveződik laikus szakértői tudás (például az autisták esetében).

²¹ Angliában például: <http://www.nhs.uk/NHSEngland/AboutNHSservices/doctors/Pages/expert-patients-programme.aspx> (idézi Bureau–Hermann-Mesfen: *Les patients contemporains...* 7. lábjegyzet)

szakmai keretektől, amire legjobb példa a laikus szakértő kategória megjelenése. Jellemző, hogy kezd elterjedni a felhasználó fogalma is az egészségügy területén.

A negyedik változás az individualizmus előretörése az egészségügyben, melyet részben már érintettem a fentiekben. Az autonómia és az önrendelkezés joga, az egyén felelősségvállalása, az ismeretek és a hatalom megosztása, az egyenlőség, a tisztelet és az elfogadás a korábbinál nagyobb fontosságot tulajdonít az egyénnek. Az Alain Ehrenberg által leírt, a 20. század második felében elinduló társadalmi folyamat, amelynek során az autonómia általános és minden területet átható társadalmi normává válik – melynek fő hívószava az egyéni kezdeményezőkézség és a célválasztás szabadsága –, az egészségügy szféráját sem hagyja érintetlenül.²²

Kiszolgáltatottság és kontroll, hatalom és autonómia

A fenti elméletek a társadalmi változások számos elemét megmagyarázzák. Jóllehet egyre hangsúlyosabban törekszenek a páciensst a gyógyítás középpontjába állítani, azért mégsem ő áll ott.²³ Miközben számos törekvés indult az egyenlőbb orvos–beteg viszony kialakításáért, ezt a mai napig nagyon erős egyenlőtlenség jellemzi. Jó néhány kontextusban a páciens egyszerűen kívül esik az eszköztár keretein – konkrétan nem kérdezik meg például –, és nem számolnak vele személyként. A kizárólagos orvosi autoritás távolról sem tűnt el.²⁴

Az orvosi szerep speciális, hiszen a gyógyítás, azaz maga az élet van az orvos kezében. Mindez közvetlenül meghatározza az orvosi szerepeket, az orvostársadalom zártságát, valamint az orvostársadalom és a többségi társadalom között kialakuló nagy és mély társadalmi

²² Vö. Alain Ehrenberg: *Agir de soi-même. Esprit*, 2005/juillet, 200–209., Uő.: *La société du malaise*. Paris, Odile Jacob, 2010.

²³ Bureau–Hermann-Mesfen: *Les patients contemporains...*

²⁴ A. Jaunait: *La relation de coopération médicale et l'asymétrie médecin-patient. Commentaire. Sciences Sociales et Santé*, 2007/2. (25) 69–72., Bureau–Hermann-Mesfen: *Les patients contemporains...*

távolságot. Mindezek figyelembevételével az orvos–beteg kapcsolatot a kommunikáció módja és a kompetenciák megosztása, a bizalom és a hatalom viszonyrendszere alapján szokás modellekbe rendezni. A legtipikusabb a hagyományos-paternalista felállás, mely a biomedikális szemlélet alapján felálló aszimmetrikus kapcsolat, amelyben a beteg teljességgel elismeri az orvos kompetenciáját és dominanciáját. Az orvos–beteg kapcsolat konfliktusos modelljének alapvetése, hogy versengő, ellentétesen gondolkozó felek állnak egymással szemben. Ennek oka lehet egyfelől a felek különböző érdeke, például a betegségkarrier esetén, amikor a páciens beteg akar lenni/maradni, vagy éppen fordítva, amikor a beteg elsőrendű célja a gyógyulás, de úgy érzi, hogy az orvos ennek érdekében nem tesz meg mindent (amit nemcsak az eszközök hiánya vagy az orvosok leterheltsége, hanem a félrevezető interakciók vagy félreérthető információk is okozhatnak). A konfliktusos modellek legalapvetőbb érve azonban az orvos és páciense között fennálló rendies, feudális függési struktúra, amelyben automatikusan kódolva van a feszültség és a konfliktus. A harmadik típus az ún. egyezkedési vagy konszenzusos modell, amelyben az orvos lemond autonómiája és autoritása egy részéről, sőt, lehetővé teszi szakmai munkája ellenőrzését.²⁵ A gyakorlatban az orvos magyarázata után a pácienssel közösen hoznak konszenzusos megoldást.

Muszáj, hogy egy beteg és orvos közötti kapcsolat meglegyen, hogy valamicske felsőbbrendűség legyen, hogy fogalmazzam meg nem ez a helyes szó, hanem hogy én diktáljak, hogy ő panaszkodjon, neki az a feladatköre, és akkor én meg elmondom rá az én gondolatomat. Meg sokszor mondom, hogy osszák meg, hogy ők ezt hogy látják, sokszor nagyon jól, úgyhogy abban viszont már egyenrangúként kezelem, amikor már együtt gondolkodunk, de mondom, biztos vannak olyan szituációk, amikor már van egy kiszolgáltatottság, tehát ez szituációfüggő. (Háziorvos)

²⁵ Ehhez vö. Szántó–Susánszky: *Orvosi szociológia*. 125–127.

Kérdés, vajon a gyakorlatban mit jelent a (közös) döntéshozás. Mit értenek az orvosok, ápolók, nővérek a páciens autonómiáján vagy részvételén? Az információk vagy a döntéshozás felelősségének megosztása is többféle lehet: például manipulált (amikor a páciens valójában nem résztvevő),²⁶ jellemezhetik a szimbolikus együttműködés különböző formái (tokenizmus), vagy a páciens kontrollja (tényleges részvétel). A tokenizmus esetében a páciens jól informálják, ezáltal megértheti a betegsége, a beavatkozások, a folyamatok lényegét, de nem dönthet. Valójában a páciens ellenőrzési lehetősége csak az, amikor tényleges hatalommegosztásról és a páciens valódi befolyásáról van szó.²⁷

Az információk felhasználási módjairól írt könyvet Sylvie Fainzang az orvos–beteg reláció vonatkozásában. A szerző különösen az elhallgatások és a hazugság felhasználására koncentrálna elemezte a beteg felvilágosításának kérdéskörét.²⁸ Fainzang munkája azért különösen érdekes, mert bár az orvos–beteg kommunikációt – így az elhallgatásokat és a hazugságokat is²⁹ – már az 1960-as évek óta figyelemmel kísérik különböző kutatások, ezeket eddig pszichológiai perspektívától tették. Fainzang depszichologizálva a témakört, ennek társadalmi mechanizmusaira koncentrálna. Azt látja, hogy az információátadásra vonatkozóan az orvosokat szinte egységesen ugyanaz a doktrína jellemzi: „a ténylegesen igaz információt a beteg kérésére

²⁶ Az interjúinkban szereplő egyik példa: „Van, aki azt gondolja, hogy ő önállóan dönt, de itt azért inkább csak azt kell, azt a látszatot kell megadnia az orvosnak, hogy a beteg önállóan dönt. Azért el kell mondani minden buktatóját annak, hogy a döntéséhez, ugye, egy *helyes* döntéshez odavezessük.” (Foglalkozás-egészségügyi szakember).

²⁷ Bureau–Hermann–Mesfen: *Les patients contemporains...*

²⁸ Sylvie Fainzang: *La relation médecins-malades: information et mensonge*. Paris, PUF, 2006. A (kegyes) hazugság, az elhallgatás erkölcsi dilemmája több interjúnkban is megjelent. „Hogyha kiderül, hogy daganatos, akkor az elég nagy dilemma például számunkra, hogy megmondjuk-e a betegnek vagy nem. Általában a családnak a tanácsát szoktuk kikérni erre. Nem minden beteg tudja ezt elfogadni például, és azért ez elég nagy dilemma, hogy megmondod az igazat vagy hazudj neki.” (Asszisztens, kórházi ápoló)

²⁹ Tipikus példája a hazugságnak a „szünetet tartunk a terápiában” orvosi bejelentése, ami tulajdonképpen a terápia kudarcát jelenti.

adjuk ki”.³⁰ Az orvosok úgy vélik, hogy a beteg informálódási igényét probléma nélkül meg tudják ítélni, különböző jelek, például a metakommunikáció segítségével.³¹

Ugyanakkor az derült ki, hogy az orvosok részletesebb tájékoztatást adnak – például egy-egy kezelés kockázatairól – a szociokulturálisan magas státuszú betegeknek, még akkor is, ha egyébként azok nem kérdeznek semmit. Fordítva pedig, az alacsony státuszú betegeket sokszor azért gondolják tudatlannak, mert nem „jól” teszik fel a kérdéseket, vagy mert nem mernek a hospitalizált közegben kérdéseket feltenni. (És az orvosok azt gondolják, hogy ha nem kérdeznek, nem akarják tudni.) A képzettebb páciensek jobban értenek az információ megszerzéséhez – például ugyanazt többször többféleképpen kérdezik meg – és a metakommunikatív gesztusokat is értelmezni próbálják.³² A hazugságoknak megvan a maguk következménye: a betegek elvesztik bizalmukat az orvosban, ami gyakran „orvosi nomadizmus” vezet.

Ugyanakkor a betegek maguk is hazudnak, leggyakrabban a szimp-tómák elhallgatásával vagy eljelentéktelenítésével, hogy elkerüljék a vizsgálatokat vagy a szembesülést állapotuk súlyosságával.³³ Interjú-inkból úgy tűnt, az orvosok számára különösen frusztráló a betegek

³⁰ Fainzang: *La relation médecins-malades...*

³¹ A metakommunikáció fontossága, valamint ennek speciális, orvosi értelemben (is) vett kompetenciaként történő felfogása az interjúinkban is megjelent. „A háziorvosnál működik egy ilyen hatodik megérzés is, amit nem tud az ember megfogalmazni, de veleszületett, a testbeszéd, tehát az emberismerő képességekkel megáldva legyen, ami jellemző erre a szakmára, ezen belül a háziorvosi szakmára meg végképp.” (Háziorvos)

³² A páciensek vállára tett kéz például a betegek egy része szerint az állapot súlyosságát jelzi.

³³ A francia szerző szerint mindezek inkább az alsó társadalmi rétegekre jellemzőek. Ha ez igaz is, nem gondolom, hogy kutatások hiányában bármi hasonló kijelenthető lenne magyar vonatkozásban. Konkrét szimptomák elhallgatása, az elrendelt diéta manipulálása, a gyógyszerek variálgatása, a leletek visszatartása vagy az orvossal szembeni őszintétlenség véleményem szerint nem jellemezhető adott társadalmi réteg specifikumaként, jóllehet, hasonlóan a bizalom/bizalmatlanság attitűdjéhez, lehetnek eltérések a különböző szociokulturális háttérrel rendelkezők között.

hazudozása: „Ha a bizalom hiányát tapasztalom, az a legrosszabb... ha hazudik, azt gyűlölöm, az a halálom. Ha valaki nem őszinte velem.” (Háziorvos) A hazugságok egy része ugyanakkor valójában félreértés.³⁴ Az orvos–beteg relációban az információadás gyakran félreértésekkel is jár, aminek egyik oka a kifejezések többértelműsége. Például van olyan diagnózis, amely az egyik páciens számára a legmélyebb kétségbeesést vonja maga után, a másiknak pedig igazolhatatlan örömet. Gyakran a beszélgetés túlinterepretálásából is félreértések adódnak, de a nyelvi értetlenségen kívül a perspektívák különbözősége is okozhat problémákat. A kommunikáció fontosságát hangsúlyozza a következő háziorvos interjúalany is:

Itt a különböző értelmi színvonal, azt az embernek fel kell tudni mérni, illetve azt, hogy ki mennyire tájékozott, mennyire feledékeny, úgy nagyjából ismerni kell a beteget, hogy mit tanácsol, milyen szavakat használ, mert itt aztán mindenki bólogat, értem-értem, aztán meg megkérdeznéd, már a fele nem tudná elmondani, úgyhogy nagyjából ennyi, tehát a tájékoztatás és kommunikáció fontos. (Háziorvos)

Fainzang kutatásai azt mutatják, hogy vannak, akik – akár orvosok, akár páciensek – jobban szeretik a teljes körű felvilágosítást, hogy szem-

³⁴ Az interjúkban többször megjelent, hogy néhány interjúalanynak különösen a roma („kisebbségi”) szülőkkel akadnak gondjaik, akik „nem együttműködők”, „mindenen háborognak” „támadóak”, „nem adják be a gyógyszereket a gyerekeknek” (Ápoló, Asszisztens, Gyermekorvos). Az egyik orvos ugyanakkor felismerte, hogy mindemögött nem habituális vagy kulturális, hanem a család hátrányos helyzetéből és szegénységéből adódó társadalmi okok állnak. „Vannak ugyan nehézségek és itt elsősorban a (gondolkozik) roma szülőkre gondolok. Ők nem igazán együttműködők, nem tartják be azokat a tanácsokat, amikkel próbálunk segíteni nekik... a kisebbségi szülők akik, nem igazán fogadják el a tanácsokat, nem adják be a gyerekeknek a megfelelő gyógyszereket. És itt nem csak rajtuk múlik ez a dolog, tehát nem (ööö...), a nehézség nem csak abból adódik, hogy nem együttműködők, hanem hogy kevés a pénz. Nincs anyagi forrás, hogy megvegyék azokat az eszközöket, gyógyszereket, amire a gyereknek szüksége van. A másik az, hogy csak abban az esetben hozzák a gyereket, már végső esetben az orvoshoz, amikor már nagy a probléma. Sajnos, egyre többen vannak.” (Gyermekorvos)

benézhesse a betegséggel és megfelelő terápiákat válasszanak, de vannak, akik – akár orvosok, akár páciensek – a fontos információkat az orvos hatáskörébe tartozónak tartják, a bizonytalanság elkerülése és a remény életben tartása miatt.³⁵ Az információk és a laikus részvétel értelmezése tehát nagyon sokféle lehet, a betegek valódi autonómiája csak általános erkölcsi változásokkal (*agency, empowerment, szolidaritás*) együtt működhet.³⁶ Az orvosok tényleges részvétele és meggyőződése nélkül a betegek nem tudják az új szerepet elsajátítani:

Ez a beteg–orvos viszony nyilvánvalóan kétoldalú és elsősorban az orvos az, aki ezen tud változtatni. Mert ha az orvos félvállról veszi, azt látja a beteg is, nem törődik vele vagy nem komolyan, nem őszintén törődik vele, akkor ezt érzékeli. És akkor az orvos–beteg viszony, az nem lesz jó, tehát ez nem is várható. Ezen nem a beteg fog változtatni, mert a beteg, az szorong mindig az orvosi rendelőben, és mindig fél valamitől, és azt én tudom feloldani, az orvos, tehát én tudom neki azt nyújtani, amitől ő feloldódik és bízik bennem. (Egészségvédelmi szakember)

Mindennek a be/felismerése azért különösen fontos, mert jelenleg az autonómia kiteljesedésével éppen hogy ellentétes tendenciákat látni – és nem csak a magyar egészségügy vonatkozásában.³⁷ Dominique

³⁵ Fainzang: *La relation médecins-malades...*

³⁶ Bureau–Hermann–Mesfen: *Les patients contemporains...*

³⁷ A hazai lakosság autonómia és autonóm cselekvési mód iránti vágyára lásd az értékutatásokat: Ságvári Bence: *Az átmenetek kora? A magyar fiatalok társadalomképéről.* In: Kovách Imre–Dupcsik Csaba (szerk.): *Társadalmi integráció a jelenkori Magyarországon: tanulmányok.* Budapest, Argumentum, 2012. 63–82., Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor: *Konszenzusok és ambivalenciák. Reflexiók egy értékutatás eredményeihez.* In: Messing Vera–Ságvári Bence (szerk.): *Közösségi viszonyulásaink.* Budapest, MTA TK SZKI, 2012. 102–126., Albert Fruzsina–Dávid Beáta: *Állami szerepvállalás – egyéni felelősség.* In: *Tárki Európai társadalmi jelentés,* TÁRKI, 2009. 33–48., Keller Tamás: *Értékek 2013. Bizalom, normakövetés, az állam szerepéről és a demokráciáról alkotott vélemények alakulása Magyarországon. „A gazdasági növekedés társadalmi/kulturális feltételei” c. kutatás 2013. évi hullámának elemzése.* TÁRKI, 2013., Tóth István György: *A társadalmi kohézió elemei: bizalom, normakövetés, igazságosság és felelősségérzet – lennének...* In: Kolosi Tamás–Tóth István

Memmi Angliában, Franciaországban vizsgálódva, illetve egy huszonhét országra kiterjedő kutatás eredményeképpen állapítja meg, hogy az egészségügyben egy tirannikusabb és bizonyos szempontból konzervatívabb eljárás mód térnyerése figyelhető meg, melyet a preventív kampányok diskurzusában is nyomon lehet követni a '90-es évektől.³⁸ A szerző évtizedes kutatási tapasztalata alapján látja úgy, hogy egy olyan periódust követően, amikor a szakértői beszélgetés után általában rábízták az egyénre a döntést – más perspektívából: megbízták benne –, ma újra viszonylag autoriter beavatkozásoknak lehetünk tanúi. Természetesen nem az 1960-as éveket megelőző autoriter formákhoz történő visszatérésről van szó, hanem a viselkedés kormányzásának harmadik módja jelenik meg, többek között a szakértői voluntarizmus formájában.³⁹ Az első két periódus tanulságait

György (szerk.): *Társadalmi Ríport 2010.* Budapest, TÁRKI, 254–287. A különösen elkeserítő ifjúságkutatások vonatkozásában pedig lásd: *Magyar Ifjúság 2012.* Szerk. Székely Levente, Kutatópont, 2013. http://kutatopont.hu/files/2013/09/Magyar_Ifjusag_2012_tanulmanykotet.pdf, Takács Erzsébet: *A későmodernitás francia koncepciói a hazai ifjúság-, oktatás-, családszociológiai kutatások tükrében.* *Metszetek*, 2014/3. http://metszetek.unideb.hu/a_kesomodernitas_francia_koncepcioi_takacs_erzsebet_2014_03.

³⁸ L. Berlivet: *Une biopolitique de l'éducation pour la santé. La fabrique des campagnes de prévention.* In: D. Fassin–D. Memmi (szerk.): *Le gouvernement des corps.* Paris, Éditions de l'EHESS, 2004. 37–75., Memmi: *La seconde vie des bébés morts.*, Memmi: *Entretien avec Dominique Memmi à l'occasion de la parution de La seconde vie des bébés morts.*

³⁹ Memmi 2011-es legutóbbi könyve, valamint az orvosi abortusz etikai problematikáját tárgyaló utolsó publikált kutatása (ezzel kapcsolatban vö. J.-Ch. Weber: *Le foeticide, une administration impensable de la mort? Sociétés contemporaines*, 2009/3. [75] 17–35. www.cairn.info/revue-societes-contemporaines-2009-3-page-17.htm, letöltés: 2014. 02. 03.) e gondolat demonstrálásának szándékával íródott. (A könyv egyik tervezett alcíme *A professzionális voluntarizmus az identitások szolgálatában* volt.) Ugyanis azt találta, hogy a halott magzatok és gyermekek esetében a szülőket a halott gyermek holttestével való törődés bizonyos gyakorlataira veszi rá (esetenként kényszeríti) az orvos és szülésszakma (nézzék meg halott magzataikat, gyermekeiket, „mintha csak aludnának” vagy örökösség meg fényképen – gyakran akár egy alvókéval –, esetenként tapintsák meg őket). Mindez azon „az elképzelésen alapszik, hogy az anyáknak szükségük van bizonyos időre a halott

levonva, ma „a test használatának *helyes* módjára vonatkozó *legitim* viselkedések kényszerítő módjai” bontakoztak ki, melyek konkrétan, az adott területre vonatkoztatva sugalmazzák vagy írják elő, hogyan nézzünk szembe *helyesen* az étellel és a halállal, hogyan járjunk el *helyesen* az élet és halál mezsgyéjén, azaz az egészségügyben.⁴⁰ Memmi szerint a szakértői voluntarizmus azért lehet ilyen nagy erejű, mert az állam – sőt, teszem hozzá: talán bizonyos társadalmak maguk is – az orvosokra (és kisebb részben az egészségügy más szereplőire) hárítják azokat a társadalmi bizonytalanságot és nyugtalanságot is előidéző döntéseket, amelyek az egészségünket, az életünket is meghatározzák.

Memmi „delegált biohatalom” koncepciója azt a (neofoucaultianus) tézist fogalmazza meg, mely szerint a mai felügyelő állam a kormányzás speciális módjaként a felügyeletet áthárítja a közszolgáltatások perifériájára, a „szabadfoglalkozásúaknak” mondott szakmák képviselőire.⁴¹ A testünket és életünket érintő beavatkozások esetén kötelező konzultáció során ugyanis az orvosi mező képviselői látják el a pácienseket információkkal, ők tájékoztatnak arról, hogy az orvosi leletek mit jelentenek. Ugyanakkor rájuk van bízva a döntés motivációjának kontrollja is, amely, ha nem adekvát, lehetővé teszi

gyermekükkel, hogy feldolgozzák a veszteséget” (Memmi: *La seconde vie des bébés morts*. 98.). Kutatásai során azonban arra jutott, hogy ezek az eljárások messze nem valamiféle közakarat vagy a gyászoló családok nyomására születtek meg (sőt, sokszor ezek ellenére). Úgy véli, hogy ebben az esetben „a legitimáló gyakorlat megelőzi az empirikus igazolást”, azaz az intézményes erőfeszítések azt célozzák, hogy „tudományosan legitimáljanak valamit, ami a gyakorlatban már létezik” (Memmi: *La seconde vie des bébés morts*. 73.). Nem kollektív társadalmi igényről van tehát szó, hanem az orvosi testület – különösen a szülészek, szülésznők – orvosi szakirodalomra hivatkozó szinte szisztematikus javaslatáról. Ez esetben az orvosok, szülészek, szülésznők – s nem pedig a páciensek maguk – azonosítják be a nők fájdalmát, kulpabilizációját, lelki szenvedéseit. Ez az egészséghez, az élethez és a halálhoz kapcsolódó viselkedés kormányzásának olyan módja, amelyben alapvetés, hogy a páciensek egyedül nem, csak segítséggel képesek elvégezni a gyász-munkát (Memmi: *La seconde vie des bébés morts*. 115–123.).

⁴⁰ Memmi: *Entretien avec Dominique Memmi à l'occasion de la parution de La seconde vie des bébés morts*.

⁴¹ Memmi: Egy érzékeny terület igazgatása. 77.

a kérés, azaz a beavatkozás elutasítását vagy felfüggesztését. Memmi azonban kettős delegálásról beszél, mivel másfelől a kormányzat a test szabályozásának racionális menedzselését az egyénekre bízta. Ez azt jelenti, hogy az elképzelés szerint az egyének maguk válnak képessé testi adottságaikat, ezek kockázatait, illetve ezek korrekciójának pénzügyi költségeit megbecsülni.

Az egészségügyi rendszer tehát egyszerre akar felügyelni és kontrollálni és a felelősség bizonyos elemeitől megszabadulni. Ráadásul a rendszer felügyelő és kontrolláló funkciója sem tökéletes. Ennek oka egyfelől az egészségügy alulfinanszírozottsága, másfelől az orvosok és általában véve az egészségügyi személyzet túlterheltsége: sokszor egyszerűen nincsen elég idejük a páciensekre. Vannak páciensek, akik maguk nem akarnak közvetlen(ebb) viszonyt kialakítani, például bevonódni egy konzultációs beszélgetésbe (vagy mert már előzetesen eldöntötték, hogy mit akarnak, vagy mert érzelmileg túl megterhelő számukra, vagy akár mert, mint említettük, nyelvileg nehezen képesek erre). A kontroll sokszor az orvos számára is kényszer, a beteg pedig mutathat úgy együttműködési hajlandóságot, hogy az ajtón kilépve egész máshogy cselekszik.⁴²

Memmin kívül számos más szerző is felhívja a figyelmet, hogy az egészségügyben a „felelősségteljes” egyén beállítódás, az egyénre delegált döntési kompetencia olyan következményekkel is jár(hat), hogy a páciensekre delegálnak eddig a szakértőkre testált feladatokat, azok munkájának megkönnyítése érdekében. A páciensek (relatív) döntési részvétele akár fel is mentheti az orvosokat a felelősségvállalás alól.⁴³ Ezzel párhuzamosan a kortárs egészségügyi folyamatok az államtól való leválás felé is mutatnak. A pácienseknek pedig még bonyolultabbá válik az élete. Az orvosi technológiák robbanásszerű fejlődése és az egyre növekvő technicizálódás miatt megnövekedett számú szakértők gyakran ignorálják egymás javaslatait, beavatkozásait. A páciensek ezek közül kell választania, s így az ő munkájuk is komplikáltabb feladattá

⁴² Memmi: Egy érzékeny terület igazgatása. 78., 82., 83.

⁴³ Bureau–Hermann–Mesfen: *Les patients contemporains...*

válí. Továbbá jelentősen megnőnek az adminisztrációs terhei, szétcsúsznak a különböző egészségügyi centrumok és intézmények között.

Ugyanakkor a felelősségteljes páciens koncepciója nagyon is összefér a biomedikális normákkal: manapság a betegek („a kortárs betegek”) akkor kapnak legitimitást a rendszeren belül, ha kompetensek, racionálisak, lényegre törőek és kevésbé emotívak, azaz a professzionális személyzet értelmezésében „jó páciensek”.⁴⁴ Ám a kevésbé tekintélyelvű eszköztárnak megvannak a maga gyengeségei: éppen az, hogy hivatalosan is megbízik a páciensek önkontrolljában. Ilyen habitus feltételezése egyébként is központi problémája az intézményeknek, a szakmának. Memmi saját kutatásai alapján arra jutott, hogy az a „kontrollált habitus”, amin az intézmények működése nyugszik, valójában egy társadalmi réteg sajátja: csak a középosztály adaptálja harmonikusan saját „testi énjének” racionalizált igazgatását.⁴⁵ Ahogy a „jó beteg” viselkedés elsősorban a középosztályra jellemző,⁴⁶ a „kortárs

⁴⁴ Patricia M. Wilson–Sally Kendall: The Expert Patients Programme: a paradox of patient empowerment and medical dominance. *Health and Social Care in the Community*, 2007/15. (15) 426–438. (433.)

⁴⁵ Memmi: Egy érzékeny terület igazgatása. 82–83. A szerző megjegyzi, hogy ez a szisztéma nem tud mit kezdeni az olyan páciensekkel, mint az abortuszba „visszaesők”, az abortusztabletta-fogyasztók, vagy azokkal, akik nem fogadják el a halál pillanatában a gyógyszereszt.

⁴⁶ Ezt interjúink is megerősítették. A legkevésbé problémás klienseknek általában a tanult pácienseket tartják (különösen, ha fiatalok), bár volt, aki eltérő dimenziókban gondolkodott. „Az igazán beteg emberekkel könnyebb, ők... érdekes módon ők nem türelmetlenek, ők megköszönik és megvárják azt a pillanatot, amikor a segítségnyújtás megérkezik, és megtörténik, és felesleges kérdésekkel sem bomبázzák az embert. ... ahogy az előbb is említettem, érdekes módon a nagyon beteg emberek ők nem próbálnak meg semmilyen olyan trükkel élni, hogy ők esetleg hamarabb túl legyenek a vizsgálaton, vagy a lehető legjobb intézménybe kerüljenek.” (Mentőorvos) A „jó beteg” interjúinkban is az, aki megbízik az orvosában, azt teszi, amit az javasol, betartja az előírásokat és mindent megtesz a gyógyulása érdekében. A „rossz beteg”, aki bizalmatlan vagy egyenesen hazudik, nem tartja be az előírásokat, háborog, „mindent jobban tud”, vagy akár túlinformált, életviteléből következően felelős saját (vagy gyerekei) betegségéért. Ezek a vélemények nem különböznek például a francia kollégáktól (vö. Dubet: *Le Déclin de l'institution*.

beteg” attitűd a legtanultabb és leginformáltabb betegek körében terjed elsősorban. Patricia Wilson és Sally Kendall arra hívják fel a figyelmet, hogy ez az egyenlőtlenségek újbóli növekedéséhez vezet, hiszen éppen azok nem tudnak kilépni a régi, kiszolgáltatott beteg szerepből, akiknek igazán szüksége lenne erre.⁴⁷

A kortárs beteg koncepció az interjúk és a hazai állapotok tükrében

Az egészségügy tehát két olyan beállítódást értékel a mai páciensben, amelyek tökéletesen ellentmondanak egymásnak: az autonóm cselekvőkészséget és a kontrollált engedelmességet. A betegek mutassanak aktív felelősségteljes viselkedést (*empowerment*) egészségük érdekében, de maradjanak a szakértők kijelölte keretek között. Már magának a páciensnek az egészségügyi szisztémától való akárcsak részleges kihelyezése, kiléptetése is ellentmond a medikalizáció gyakorlatának, miközben a tudomány és technológia az elmúlt évtizedek során oly mértékű fejlődésen ment keresztül, hogy az orvosok és a páciensek ismeretei közötti különbségek miatt az utóbbiak különösen függő helyzetbe kerülnek.

Érdekes, hogy interjúinkban a kiszolgáltatottságnak erre az elemére alig reflektáltak az egészségügyi mező dolgozói. A kiszolgáltatottságot az ápolók elsősorban fizikai kiszolgáltatottságként értelmezték, a különböző területeken dolgozó asszisztensek pedig a szocioökonomiai státusz következményeként (romák, idősök, tanyabeliek helyzete). A levetkőzés mint a kiszolgáltatottság tipikus példája számos interjúban megjelent.⁴⁸

205.), ami különbség, az a hazai páciensek türelmetlensége, nemegyszer agressziója, illetve a paraszolvenciából is adódnak feszültségek idehaza.

⁴⁷ Wilson–Kendall: The Expert Patients Programme...

⁴⁸ Ha egy orvosi rendelőbe bemegy valaki, mindegy, hogy kicsoda, akkor ott az elsődleges az, hogy le kell vetkőzni. Na, most lehet, hogy mittudomén, a beteg az férfi, az orvos meg nő, vagy fordítva, és akkor van, akit ez is befolyásol, de azt

Teljes mértékben kiszolgáltatottak a gondozottak az egészségügyben, mert vegyük alapul azt, hogy elmegy, mondjuk egy kórházba egy gondozott és ott, tudatlanul elmegy, és azt sem tudja, hogy mit csinálnak vele, meg nem is mondanak neki semmit. Ráadásul még le is kell vetkőznie. (nevet) Tehát, ez szerintem teljes mértékben kiszolgáltatottság. (Védőnő)

Valamilyen szinten egyes népcsoportok ki vannak szolgáltatva, ööö... (sóhaj), mint az idősek, talán a kisebbségek, értem alatta a romákat, az alacsony iskolázottságú emberek, ezek mindenképpen valamilyen szinten ki vannak szolgáltatva ... A rossz anyagi helyzetben lévő emberek, az önmagukért, talán azok, akik önmagukért nem képesek kiállni, vagy harcolni. (Fogászati asszisztensnő)

Csak van egy kiszolgáltatott helyzet, ő egy betegként jön ide. Egy az, hogy kiszolgáltatott az ember, tehát le kell vetkezni. Akkor meg kell osztani a baját, a betegségét, van, aki emiatt szorongó, van, aki a betegségeket úgy éli meg, hogy ez egyfajta bűn, nem is tudom, van, aki azért nem is beszél a betegségről, mintha sorba állt volna a betegségéért, de ezt ő úgy éli meg, hogy ez valami bűn. (Háziorvos)

A kiszolgáltatottság gyakran okoz döntésképtelenséget: „az elesettség, lehet ... az oka, hogy nem jut el, meg nem tud dönteni...” (Háziorvosi asszisztens a tanyavilág betegeiről). A páciensek döntési autonómiája tekintetében az interjúalanyok nagyon eltérő állásponton álltak (amit természetesen részben meghatározhat a szakterület és a gyógyító munka jellege). Egy kórházi ápoló szerint

általában saját magukról nagyon nehezen [döntenek]. Tehát, hogy ha egy nagyon súlyos, fontos dologról van szó, akkor nagyon könnyen bepánikolnak a betegek, akkor a család segít ebben, illetve hát az orvosok nagy része. ... [Az befolyásolja a döntést,] hogy hogyan áll mellé a

tudja a beteg, hogy le kell vetkőzni ... ez már egy stressz, vagy egy szorongást eredményez a betegben. Na, most nyilvánvaló, hogy én nem nevezhetem ki, ha esetleg mittudomén, valami lóg rajta vagy, vagy valami úgy van. ... Ez kellemetlen, és ettől ő azt mondja, kiszolgáltatott vagyok, ami igaz is. (Egészségvédelmi szakember) Ehhez lásd Sándor Judit: Testbeszéd. A stílus az orvos. *Magyar Narancs*, 39. <http://magyarnarancs.hu/egotripp/testbeszed-96590>.

család, illetve, hogy hogyan van tálalva az az információ, amivel éppen szembesül. (Asszisztens, ápoló)

Egy háziorvos ellenben úgy látja, hogy

ügyesen döntenek, utánajárnak, az én beteganyagom, az legalábbis olyan, aki tájékozott, szeretnek körbejárni dolgokat, több embert megkérdezni, vagy esetleg több orvost is, néhány esetben vitatkozni is, vagy több szakmától kérni véleményt, tehát ez egy ilyen alaptulajdonság, amit az ember szeret, egy vélemény nem vélemény, egy védelem nem védelem, de én szerintem ügyesen szoktak dönteni. (Háziorvos)

Már korábban is láttuk, az orvosok egy része számára nem jelenik meg etikai problémaként a beteg irányítása, hogy egészsége érdekében „helyes” döntést hozzon:

Úgy gondolom, hogy teljesen önálló döntést nem szabad várni vagy megengedni, mert az, hogy most ő beszedi a gyógyszert vagy nem szedi, nyilván nem áll mellette senki, hogy belenyomja a szájába, de azt meg kell neki magyarázni, hogyha nem szedi akkor mittudomén, a magas vérnyomása szövődménnyel jár, kaphat egy infarktust vagy egy stroke-ot, vagy akármit, és akkor utána már bánhatja, ... nyilván a döntés az ő kezében van, de úgy kell ezt nekem elmondani, hogy jó döntést hozzon. (Egészségvédelmi szakember)

Látható, hogy már maga a döntési autonómia is kérdéses. Interjúinkban gyakran jelent meg a döntési autonómia a kiszolgáltatottság függvényében. Ezt tapasztalta Marie Ménoret is, aki az egészségügyi vonatkozású angolszász és francia autonómia-szakirodalmat elemezte. Úgy látja, hogy az autonómia elsősorban vagy a beteg fizikai kiszolgáltatottságának ellentétéként jelenik meg, vagy a krónikus betegek sajátos kontextusában, mivel itt egyre jobban preferált a betegek öngyógyítását lehetővé tevő megfelelő gyakorlatok és eszközök fejlesztése.⁴⁹ Ménoret szintén arra a következtetésre jut, hogy a konkrét gyakorlat a kontroll

⁴⁹ Ménoret: La prescription d'autonomie en médecine.

és az *empowerment* között oszcillál.⁵⁰ Magyarországon a (természetesen nem reprezentatív) interjúink nem erre következtetnek. Mindenképpen említésre méltónak tartom, hogy mindössze egy interjúban jelent meg a betegek vonatkozó elvárások kapcsán, hogy „a beteg tudjon segíteni magán, és ez jobban segíti a gyógyulásban”. (Ápoló)

Mind a biomedikális, mind a kortárs beteg modell központi problémája az autonómia kérdése, ugyanakkor a szakirodalomban jóval kisebb hangsúly esik a betegek viselkedésére. Pedig a páciensek egy része számára a betegség nyilvánvalóan mint valami felszabadító lehetőség, menekülési útvonal jelenik meg. Ezek részben olyan egyének, akik betegségük miatt nem tudnak bekapcsolódni a társadalmi munkamegosztásba, egy idő után pedig a társadalmi kirekesztődés folyamatába is bekerülnek. Nekik ilyenkor könnyebb a munkanélküliségüket betegségükkel legitimálni, mely folyamat során teljesen azonosulnak ezzel a társadalmi szereppel, elvárják, hogy az egészségesek kiszolgálják őket. Azt is lehet mondani, hogy foglalkozásukká vált a betegségük.⁵¹

Ebből a nézőpontból nézve a betegség nem egyszerűen betegség. Lényeges, hogy a környezet mit tart betegségnak, illetve kit tartanak felelősnek a betegség kialakulásáért. Bizonyos betegségek megjelenése bizonyos csoportokban természetesnek hat, ezért nem is érzékelik azt betegségként. (Például az időseknél gyakori a rosszullét, a szédülés, egy dohányzó ember többet köhög, ilyenkor ezek az emberek nem fordulnak automatikusan orvoshoz.) Ez a laikus betegségfilozófia természetesen szemben áll az orvosi megközelítéssel, mint ahogyan az is, hogy a betegeket általában nem a betegség fiziológiai háttere, hanem a beteg életében bekövetkező változások okának megértése

érdekli.⁵² Erre a biomedikális modell nem alkalmas, ezért népszerűek az alternatív gyógy módok.⁵³

Jelen tanulmányban nincs mód kitérni arra, mi készítheti együttműködésre, aktív vagy passzív szerepre a beteget a gyógyításban.⁵⁴ Az interjúkból is kiderült, hogy a hazai páciensekre is kezd jellemző lenni a fogyasztói mentalitás, a hatalommal szembeni bizalmatlanság, illetve az alternatív helyekről történő informálódás.

Az emberek manapság „jobban” értenek az egészségügyhöz és minden máshoz is. Az interneten szinte minden megtalálható, nincs így másképp az egészségüggyel kapcsolatos dolgokkal is. Persze, vannak jó dolgok is ezzel kapcsolatban, de sokszor találkozunk olyan esettel, hogy a betegek már előre felállították maguknak a diagnózist és nagyon megrémülve jönnek be, ami általában téves, szerencsére. Számos „gyógy mód” is megtalálható, aminek nagy többsége felesleges, de ezt a betegek nem tudják. (Ápoló)

Persze jönnek sokszor, hogy internetes fórumon ezt meg azt olvasnak, ... hogy kezeljük a dolgot. Mert van olyan orvos, aki egyből a plafoon van, ha már meghallja, hogy internet, és akkor, hogy már megint mit olvasott. Ezt sem úgy kell felfogni, most ha én is beteg lennék, utána olvasnék, tájékozódnék, nyilván régen meg elővette a kis lexi-kont és abból olvasott utána. Sokszor mondanak jó dolgokat is, csak sokszor már olyan széles a szakmának a palettája, hogy az adott betegségről mindent elolvas, én pedig azért naprakészen, hazudnék, ha teljesen a topon tudok lenni minden szakmában. Inkább az a probléma, hogy sokszor én nyíltan meg szoktam mondani, hogy ehhez most én nem értek. Vagy az van, hogy egy hét múlva visszajön, és akkor én is utánanézek, és én is okosabb leszek. (Háziorvos)

⁵⁰ Ehhez vö. Bureau-Hermann-Mesfen: *Les patients contemporains...*

⁵¹ C. Herzlich: *Health and Illness. A Social Psychological Analysis*. London, Academic Press, 1973., Szántó-Susánszky: *Orvosi szociológia*. 77.

⁵² Susánszky Éva és Szántó Zsuzsa szerint a tudományos és laikus gondolkodás között ezért nem a szakszerűség, hanem a célok tekintetében áll a különbség, vö. Szántó-Susánszky: *Orvosi szociológia*. 76–77.

⁵³ Szántó-Susánszky: *Orvosi szociológia*. 77–81.

⁵⁴ Az orvoshoz nem fordulás okairól lásd Susánszky Éva és Szántó Zsuzsa összefoglalóját a vonatkozó korábbi kutatásokról: Szántó-Susánszky: *Orvosi szociológia*. 81–82. A fő ok az utazás és a várakozás költségei, majd az orvossal szembeni bizalmatlanság, végül a betegséggel való szembesülés elkerülése.

Az orvos–beteg reláció változásait leíró szakirodalom két másik fő magyarázó eleme, az individualizáció következtében megerősödő laikus öntudat, illetve a krónikus betegségek elterjedéséből adódó szubjektív tapasztalatok fontossága,⁵⁵ valamint a teljes gyógyulás lehetetlenségének elfogadásából következő alternatív megoldások megjelenése spontán módon nem bukkan fel az interjúkban.

A hivatás(tudat) problematikussága a kortárs egészségügyben

„Mondjuk egy szakrendelőben ellátják az embert, megvizsgálják, de nem mondanak neki semmit. Sokszor hozzák ide is az anyukák az eredményt, mert az orvos nem mondott neki semmit”. (Védőnő) Az orvos–beteg viszony sajátos harmadik résztvevői a nővérek, az ápolók, az asszisztensek és sok szempontból a védőnők is. A nővérek közvetítők a páciens és az orvos között, akiknek az egyszerre alárendelt és hatalmi pozíció kettősségében kell helytállniuk. Ez néha kifejezetten morális dilemmával jár.

Sokszor azt várják el, hogy mindent tudjál, mint egy orvos, és nem értik meg, hogy nem tartozik a kompetenciámba, és nem adhatok be gyógyszert, és nem értik meg, hogy miért. És mondom, hogy ezt nem csinálhatod meg, mert nem én vagyok az orvos, és akkor, dehogynem, jobban tudod te, és ez zavaró, mert így konfliktus lesz köztem meg az orvos közt. És ilyenkor próbálom őket csitítani, hogy ne mondjanak ilyet, mert ez nem igaz. Szóval az embernek... tudod ez a beteg–nővér–orvos közti konfliktus. Néha a nővért többre nézik, mint magát a körzetben lévő orvost. Attól függ az orvos is milyen. Sokszor inkább benned bíznak, mint az orvosban. Nem konkrétan gyógyításra gondolok, hanem nekem több mindent elmondanak... Nem lehet különválasztani a gyógyítást, az ápolást meg a gondozást. (Háziorvosi asszisztens)

⁵⁵ Bár ez utóbbira utalhat az egyik háziorvosi asszisztens megjegyzése: „a betegek a saját betegségükkel mindig felvilágosultabbak, mint a nővér. Olyanokat tudnak mondani, hogy csak állsz és nézel, hogy mi van.” (Háziorvosi asszisztens)

A nővérek, ápolók, asszisztensek munkakörébe tartozik az intimitás, olyan bizalomteli légkör megteremtése, amelyben a páciensek megnyílnak. Dubet az orvosi intézmények kettős – a vallásos-karitatív és a tudományos intézmények – örökségével magyarázza, hogy az ápolóknak és a nővéreknek egyszerre kell a tudomány és a technika közegétől elvárt „férfias” és a segítő szakma elvárásának megfelelően megértő és együtt érző „nőies” tulajdonságokkal rendelkezniük.⁵⁶ Mindeközben olyan információs hatalom birtokosai is, mely a páciensek feletti hatalommal ruházza fel őket. Mégis, szakmai feladatukat gyakran jellemzik az orvost kiszolgáló alávetettséggel és engedelmességgel.⁵⁷ A munkafeltételek és a szervezeti struktúrák szabta kényszerrek és kényszerhelyzetek, a társadalmi egyenlőtlenség és az alacsony bér,⁵⁸ az egészségügy alulfinanszírozása, a (hatékony) érdekvédelmi szervezetek hiánya, az etikai dilemmák, a kötelező túlórák, az (akár a páciensek részéről, akár az intézményi hierarchiából adódó kiszolgáltatottságból eredő) intézményi erőszak miatt az ápoló(nő)i szakma az egyik legkiszármányoltabb foglalkozások egyikeként jelenik meg.⁵⁹

⁵⁶ Dubet: *Le Déclin de l'institution*. 195., 204. A szerző szerint ez teszi különösen nehézé az ápolók/nővérek kvalitásainak elismertetését.

⁵⁷ Dubet kutatásai azt mutatták, hogy az ápoló(nő)k gyakran kritizálták az orvosokat ebből a perspektívából: az orvosok túl személytelenek, túl közömbösek a páciensek iránt, túlságosan ridegek és megvetőek az ápolónőkkel, nővérekkel szemben is, és azt hiszik „bármit megengedhetnek maguknak”. Miközben a szakirodalom szerint a nővérekre ugyanakkor mégiscsak jellemző egyfajta nosztalgia egy jó főnő iránt, aki egyszerre kompetens és humánus, akinek bármit megtesz alárendelt csapata. Dubet fókuszcsoportjaiban nem jelentkezett ez a vágy, interjúalanyai ezt a képet karikatúraszerűnek találták. Interjúinkban a kórházi dolgozók, illetve a mentőorvos hangsúlyozták a team összedolgozásának, a kollégákba vetett bizalomnak a fontosságát.

⁵⁸ Miközben az egészségügy (globális) válságjelensége a humán erőforrások szükségessége és elégtelensége.

⁵⁹ Példa interjúinkból a frusztráltságra: „De ööö... igazából a magyarokkal is a baj, hogy ők inkább az orvost istenítik. Mert külföldön, ööö az ápolót, az ápolókra nagyobb szemmel néznek rá, mint az orvosokra, mert igazából, az orvos csak diagnosztizál, elmondja, hogy mit kell, hogy kell, és mit adjunk, hogy adjunk, milyen gyógyszer stb. Az ápolók meg ezt megcsinálják. Nem az orvosok

Az ápolók legfontosabb feladata a betegek jóllétével való törődés, akár a saját maguk jóllétének háttérbe szorításával.⁶⁰ „mindig próbálom a százszázalékos teljesítményt megcélozni, a maximumot, van, amikor nem sikerül, de azért általában igen”. (Asszisztens, kórházi ápoló)

Interjúinkban azt is megpróbáltuk felmérni, mennyire jellemzi az egészségügyi szakmák gyakorlóit a hivatástudat.⁶¹ Dubet „intézményes program” koncepciójában ugyanis alapvető fontosságú a szocializáló szakmák gyakorlóinak elhivatottsága és az önfeláldozása.⁶² Az intézményes program tulajdonképpen a szocializáció sajátos típusa, olyan szocializációs elv, amely három tényezőn alapszik: univerzális értékek és individuális sajátosságok között közvetít, a szocializáció a normák bevéését célozza, lehetővé téve, hogy az egyén autonóm és szabad legyen. A program sémája egyszerű: a kezdetben univer-

foglalkoznak velük, hanem az ápolók. Az orvosok csak vészhelyzetben vannak ott. Életveszélyes dolgokba, műtéteken stb.” (Ápoló)

⁶⁰ Patrick Martin-Marie Alderson: Le concept de pouvoir en sciences infirmières: une revue critique. *Dire*, 2013/3. (22) <https://www.ficsum.com/dire-archives/volume-22-numero-3-automne-2013/societe-le-concept-de-pouvoir-en-sciences-infirmieres-une-revue-critique/> Speciális helyzetben vannak például az asszisztensek, akik gyakran kénytelenek a villámhárító szerepét felvállalni: a betegek és az orvosok feszültsége sokszor rajtuk csapódik le, miközben „ez a szakma eléggé egy zsákutca”. (Fogászati asszisztensnő) Az egészségvédelemmel, prevencióval foglalkozó foglalkozás-egészségügyi szakember pedig a presztízs, a megbecsültség hiányáról panaszkodott a – strukturális diszfunkciók mellett.

⁶¹ Azt lehet mondani, hogy interjúalanyaink többsége számára elmondásuk szerint még mindig ez adja a munkavégzéshez szükséges motivációt, még a háziorvosi asszisztensek is hasonlóan érznek.

⁶² A probléma tárgyalása nem előzmények nélküli Dubet szociológiájában, erről magyarul lásd: François Dubet: Az egyén dialogikus felfogása felé: az egyén mint szociológiai problémákat felvető és megoldó gépezet. Fordította Gyapay Mariana. *Replika*, 2012/79. 67–76., Takács: Individuumszociológiák. Az intézményi program (hanyatlása) koncepció kidolgozása azonban egy széles körű kutatás eredménye: a Bordeaux-ban, Párizsban és Pau-ban felnőttoktatókkal, ápolókkal és ápolónőkkal, szociális munkásokkal, tanítókkal, tanárokkal és mediátorokkal több csoportban, 6–10 alkalommal megismételt háromórás fókuszcsoporthozos beszélgetések és a számos interjú felvételi anyaga tette lehetővé a szerző fent említett következtetéseinek levonását.

zálisként felfogott értékek formálják az egyént, az egyének ezeket az értékeket integrálva működtetik az intézményeket. Az egyén szubjektummá válik, egyszerre konformmá és kritikára képessé. Ez a program a társadalom koherenciáját biztosítja s egyben implikálja. Dubet részletesen elemzi, mi tartja (tartotta) egyben az intézményes programot, s leírja ennek ideáltipikus működését. Az intézményes program azonban szétesőben van, az alapvető értékek ellentmondásait leplező „sármja” nem működik többé.

Dubet számára a másokon végzett szocializációs munka több szempontból válik problematikussá. Egyrészt feszültséget kelt magának az intézményes cselekvést irányító közjónak a definiálása: mivel folyamatosan növekednek az ellentétek az intézmények hagyományos cselekvési elvei között. Másrészt szervezeti szinten a bürokratikus modell visszaszorulása és a közszolgáltatások modernizációja – melyekhez a professzionalizáció terminusaiban megfogalmazott új igények, a partneri kapcsolatok kibontakozása, elismerése kapcsolódik – destabilizálja az intézményi végrehajtási módokat. Harmadrészt társadalmi szinten is: az egyéni identitások pluralizálódása az intézményeket a népesség új kategóriáival – „személyekkel” és „kliensekkel” – konfrontálja, amelyekhez adaptálódnia kell: tisztelnie az elsőt és kielégítenie a második igényeit.⁶³ A problémát mindemellett az jelenti, hogy az „intézményes program” a csatlakozóktól fegyelmet, odaadást, átláthatóságot követel, mivel a szocializációs munka elhivatottság is egyben. Ezek a szocializáló szakmák alapjaikban rendülnek meg, ahogyan képviselőik szembesülnek a megváltozott körülményekkel, s önmaguk is átalakulnak. Az elhivatottság és az önfeláldozás eszméje az egyén autenticitásának elvével kerül összeütközésbe, a tekintélyelvűség, autoritás megkérdőjelezése pedig „állandó igazolási munkára” kényszeríti a szocializációs munkát végző egyént, aki kénytelen a

⁶³ Vö. Denis Laforge: Pour une sociologie des institutions publiques contemporaines: Pluralité, hybridation et fragmentation du travail institutionnel. *Socio-logos. Revue de l'association française de sociologie* [En ligne], 2009/4. Mis en ligne le 23 septembre 2009, Consulté le 13 septembre 2012. <http://socio-logos.revues.org/2317>

tekintély helyett saját karizmájára vagy vonzerejére hagyatkozni, amely nem minden esetben áll rendelkezésére. Azt mondhatnánk, állandó szerepzavarral kell megküzdniük, de maguk a szerepek sincsenek meghatározva, így állandó alkalmazkodásra kényszerülnek. Mindezek a tendenciák nehezen férnek össze az intézmények „hagyományos” működésével. Az intézmények cselekvői számos esetben a „másokon végzett munkát” már nem a hatékonyság, az igazságosság vagy az autenticitás kritériumaira alapozzák, ami egyfelől morális dilemmát okozhat nekik, másfelől a beavatkozás, illetve a segítségkérés eltérő módjainak a megjelenését is kiválthatja.⁶⁴

Az orvosok, az egészségügyi dolgozók a fenti leírt változásokkal együtt önmaguk is változnak (vagy változni kényszerülnek). Az (ápolókkal és a nővérekkel készített) interjúkban megjelent, hogy az orvosok egyre kevesebb kapcsolatot alakítanak ki a betegekkel,⁶⁵ valamint hogy a sok technikai eljárás miatt kevesebb betegorientált klinikai megfigyelést végeznek akár a diagnosztikában, akár a terápiában. Nyilván az is nagyban befolyásolja az orvosi hozzáállást, hogy a társadalom elöregedése következtében egyre több dolguk akad öregségi és/vagy gyógyíthatatlan betegségekkel. Az elsődlegesen, tájékozódás céljából felvett interjúink végkövetkeztetése azonban mégis az, hogy a globálisan leírható változások mellett a hazai állapotok – a válságjelenségekként is érzékelhető kiégés, a kilátástalanság növekedése az egészségügyi dolgozók körében, a bizalomhiány a rendszer minden érintettje számára, a megbízható, reális jövőkép hiánya, az elvándorlás, a kórházak eladósodása,⁶⁶ a tanult tehetetlenség és az egyes társadalmi

⁶⁴ A Dubet-t érdeklő kérdés az, hogy az intézményes program szétesésével mi kerül annak helyébe? Milyen cselekvési képességek és identitások maradnak? A társadalmi kapcsolatokat alapozhatjuk-e kizárólag az egyénekre és azokra a szerződésekre, amelyeket többé-kevésbé szabadon vállalnak?

⁶⁵ Aminek persze – többek között – az is lehet az oka, hogy a kórházi ellátás időtartama lecsökken(t).

⁶⁶ A szakma gyakorlása folytán felmerülő erkölcsi dilemmák között szerepel az eszközök elégtelenségére és végességére vonatkozó megjegyzés: „mikor bekerültem először gyakorlatra, vagy a kórházba, hát éppen meglepődtem, hogy nem úgy vannak benne a dolgok, mint ahogy tanultam az iskolába. ... A papírok szerint vannak szabályok, amiket be kéne tartani. De mivel hogy a kórházi anyagi dolgok miatt,

rétegek teljes kiszolgáltatottsága – meghatározóbb erővel bírnak a az orvos–beteg kapcsolat hatalmi és kiszolgáltatottsági viszonyaira.

Mindennek feltárása egy következő kutatás célkitűzése lehet.

Felhasznált interjúk

- Agócs Helga interjúja 40 év körüli férfi mentőtisztel
- Asztalos László interjúja 40 év körüli női kórházi ápoló, majd háziiorvosi asszisztenssel
- Bölönyi Tamás interjúja 60 év körüli női foglalkozás-egészségügyi szakemberrel
- Borza Vanessza interjúja 30 év körüli női gyermekosztályon dolgozó ápolóval
- Csaholczi Melánia interjúja 40 év körüli női gyermekorvossal
- Czibli Réka interjúja 40 év körüli nővérrel
- Györkei Barbara interjúja 35 év körüli női háziiorvossal
- Juhász Zsolt interjúja 25 év körüli férfi ápolóval
- Kocsis Bettina interjúja 40 év körüli női ápolóval
- Koszta Ketrin interjúja 40 év körüli védőnővel
- Pál Dorina interjúja 40 év körüli női ápolóval
- Pálinkás Flóra interjúja 60 év körüli fogászati asszisztensnővel
- Soltész Réka interjúja 50 év körüli háziiorvosi asszisztensnővel
- Szőke Alexandra interjúja 40 év körüli háziiorvosi asszisztensnővel
- Takács Alexandra interjúja 40 év körüli védőnővel
- Tukacs Bogi interjúja 50 év körüli idősök otthonában dolgozó nővérrel
- Turzai Lilla interjúja 40 év körüli kórházi ápoló, majd háziiorvosi asszisztensnővel

mivelhogy a kórházaknak nem nagyon van itt pénze, vagy sok pénze, ezért spórolni kell az eszközökkel. Vagyis a védőeszközökkel, a gumikesztyű, a szájmasc, a hajháló, a tű, fecskendő, stb... nem tom, mit mondjak még, ezekben spórolni kell, és próbáljuk nem úgy csinálni, hogy rossz legyen. De mégis, nem tudjuk szabályosan csinálni, mint a könyvekben van.” (Ápoló)

PAPP ESZTER – RÁCZ ANDREA

Szociális szakmakép és önreflexiók vizsgálata *Áldozatkész segítők, segítőkész áldozatok*

Bevezetés

A *The political and sociological use of narratives of victimhood in Europe and Hungary* című, Debreceni Egyetem által támogatott belső kutatási pályázat (RH/885/2013) részeként négy – szociális, gyermekvédelmi, egészségügyi és igazságügyi – tématerületen vizsgáltuk a szakemberek szakmáról, önmagukról, klienseikről alkotott véleményét. Jelen tanulmányunk 20 szociális és gyermekvédelmi szakemberrel készült félig strukturált interjú elemzésére épül. A segítők különböző területről érkeztek: családsegítő szolgálat, gyermekjólét, támogató szolgálat, Területi Gyermekvédelmi Szakszolgálat, családok átmeneti otthona, civil szervezet szociálpolitikusa, iskolai szociális munkás, hajléktalan ellátásban szociális asszisztens, mediátor, tréner. Többségük alkalmazott, néhányan vezető beosztásúak. A szakemberek Hajdú-Bihar megyében dolgoznak és különböző típusú és nagyságú településeken nyújtanak szolgáltatásokat. A munkatapasztalatokat illetően kétharmaduk 10 éve a szakmában dolgozik, a többiek pályakezdők. A szociális és gyermekvédelmi területen készült interjúk arra irányultak, hogy megvizsgáljuk a szakmáról alkotott képüket, a kliensekről való véleményüket, az együttműködésekben rejlő nehézségeket és a segítőkben a segítséssel kapcsolatban felmerülő kételyeket. A kutatás célja volt az is, hogy visszajelzéseket kapjunk a szociális szférában dolgozó szakemberek motivációjáról, a szakma szubjektív megítéléséről. Kutatási eredményeinkkel arra szeretnénk felhívni a szakma és a döntéshozók figyelmét,

hogy az elmúlt 20–30 év alatt, mielőtt kikristályosodhatott volna, veszélybe került a szociális és gyermekvédelmi szakemberek pervazív szerepe, és az együttműködések alapjává sok esetben a félelem vált, mint ahogy a szakmai értékek is sérülnek, így például sok esetben a bizalmi kapcsolat építőköve a tekintélyelvűség.

Tanulmányunkban a szakmai célok és az ISFW új definíciójának rövid áttekintését követően – kijelölve a szakmakép vizsgálatának értelmezési keretét – kvalitatív kutatási eredményeinket ismertetjük, megvizsgálva, hogy a szociális és gyermekjóléti területen dolgozók értelmezésében a munkavégzés során az áldozatiság kettős értelmezése (sacrifice és victim¹) hogyan jelenik meg, értelmezhető-e a szakma válságáról folyó diskurzusok kapcsán, hogy az aktív áldozati cselekvés a passzív, elszenvedésre irányuló tevékenységekkel szemben elhalványul. Értelmezhető-e a szakterületen bekövetkezett negatív irányú változás úgy, hogy az aktív segítői szerep – mely a kliens problémamegoldásában való szakmai segítségnyújtást, egy pozitív irányú változás előidézését jelenti – kiüresedett, a segítői tartalmakkal, azok alapvető értékeivel szembenálló feladatokat ró a szakmára a hatalom, és helyébe lép a tehetetlenség, az eszköztelenség, ahol maga a segítő is a rendszer áldozatává válik.

A szociális munka társadalmi funkciói

A szociális munka kialakulását tekintve hosszú múltra tekint vissza. Komoly harcokat kellett vívniuk a segítőknél, hogy a szociális munka szakmaként, hivatásként is beépülhessen a köztudatba. Egy gyakorlat-orientált, sokarcú tevékenységről beszélhetünk, melynek legfőbb célja az elesetteket képessé tenni arra, hogy minél jobban kontrollálják életüket.² A szakemberek szociális környezetben élő és egymásra köl-

¹ Lásd bővebben Balogh László Levente: A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai. *Korall*, 2015/16. (59) 36–53.

² Lásd Lüssi P.: *A rendszerszemléletű szociális munka gyakorlati tankönyve*. Budapest, Interdiszciplináris Szakkönyvtár 1. Magyar Testnevelési Egyetem – Híd Alapít-

csönösen hatással lévő egyénekkal foglalkoznak, ezt fejezi ki a welch-i humán ökörendszer-elmélet: a kétirányú interakciók természete szerint lehetővé válik az egyén számára a sikeres tranzakciók lefolytatása, mivel problémakezelő magatartást tanúsít.³ A szociális munka és a gyermekvédelem beavatkozó típusú tevékenység, állandó „ingamozgás” jellemzi az egyéni segítség és gondozás, valamint a közösségi feladatok között; egy folyamat, melynek során a privát szféra problémái áttolódnak a közsférába.⁴ Központi fogalma az *empowerment*, mely felhatalmazást, képessé tételt, erőssé tételt jelent, azaz a hatalomtól megfosztottak hatalomhoz juttatását. Fő célja, hogy növelje az egyén önrendelkezési szándékát és képességét az őt érintő hétköznapi dolgok felett, valamint hogy minél nagyobb szerepet játsszon az élete irányításában, kontrollálásában.⁵ A segítői tevékenységben a partneri, mellérendelt viszony alapvető, szemben például a jelen kutatás keretében Takács Erzsébet által elemzett egészségügygel.⁶ Ez a partneri

vány – Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, 1997. E. Johnsson–K. Svensson: A szociális munka elmélete – gondolatok az intervenció felfogásáról és magyarázatáról. Fordította Kabar Judit. Eredeti megjelenés: *European Journal of Social Work*, 2005/4. (16) 419–434. http://3sz.hu/sites/default/files/uploaded/eva_johnsson_-_kerstin_svensson_a_szocialis_munka_elmelete_-_gondolatok_az_intervencio_felfogasarol_es_magyarazatarol.pdf

³ R. Woods: A szociális munka tevékenységének egy lehetséges rendszerezése. In: Hegyesi G.–Talyigás K. (szerk.): *A szociális munka elmélete és gyakorlata*. 1. kötet. Budapest, NcsSzi, 1994. 32–45. „Az intervenciók egyedi szereplők közötti interakció révén jönnek létre szervezeti keretek, körülmények között.” Johnsson–Svensson: A szociális munka elmélete... 12.

⁴ Katz K.: A szociális munka kultúrái. *Esély*, 2009/6. (20) 108–116., Johnsson–Svensson: A szociális munka elmélete...

⁵ Woods: A szociális munka..., Lüssi: *A rendszerszemléletű szociális munka...*, B. R. Compton–B. Galaway: *Problémamegoldás: a szociális munka folyamata*. In: Hegyesi–Talyigás (szerk.): *A szociális munka elmélete és gyakorlata*. 138–160., Hegyesi G.–Kozma J.: *A szociális munka – áttekintés*. In: Kozma J. (szerk.): *Kézikönyv szociális munkásoknak*. Budapest, Szociális Szakmai Szövetség, 2002. 13–37., Kozma J.: Milyen a jó szociális munkás, avagy ki tud démont üzni? *Esély*, 1994/4. (5) 63–70.

⁶ Takács Erzsébet: *A hatalom, az áldozattá válás és az autonómia mechanizmusai az egészségügyi rendszerben*. Lásd jelen kötetünkben.

együttműködés arra épül, hogy a kliens elkötelezett a változás iránt, aktív cselekvő, ő a legfőbb ismerője a problémának, a szakember ehhez csak a szakmai tudását adja.⁷ A nemzetközi szociális munka központi gondolata a kirekesztést elutasító, ún. antioppresszív szociális munka, melynek lényege a hatalmi egyenlőtlenségek kiegyenlítése.

A hatalmi egyenlőtlenség kiegyenlítésének elve kizárja a hagyományos szakember–kliens viszonyra jellemző tekintélyrendet, és a felek között az egyenrangú viszonyt hangsúlyozza. A kliens e viszonyban »felhasználóvá« válik, aki igénybe veszi a szociális munkás szakértelmét. Az egyenrangúság egyúttal azt is jelenti, hogy a felhasználók részt vesznek a szociális szolgáltatásokkal kapcsolatos döntésekben, és módjukban áll értékelní a megkapott szolgáltatást. [...] Ez az új gyakorlati modell – kapcsolódva az állampolgárok önszerveződő csoportjaihoz – erősen átpolitizálja, az emancipációs törekvések színterévé teszi a szociális szolgálatokat.⁸

A szakemberek véleményének feltárásakor fontos annak vizsgálata, hogy valóban egy partneri együttműködésnek élí-e meg a szakemberek a klienssel való esetvitelt, ténylegesen beszélhetünk-e a gyakorlat szintjén egyfajta közös együttgondolkodásról, döntéshozásról, vagy inkább egy aszimmetrikus viszony figyelhető meg.

A CFESS⁹ 2011-es definíciója szerint a szociális munkások a kapcsolatok területén fejtik ki szakmai tevékenységüket, melyek jellemzően a társadalom alanyai és az állam között állnak fenn. Az alábbi

⁷ Lásd pl. Takács Erzsébet elemzését az ún. „szakértő páciens”-ről. Takács Erzsébet (2016) A hatalom, az áldozattá válás és az autonómia mechanizmusai az egészségügyi rendszerben (kézirat) Lásd jelen kötetben. A szociális munkában a kliens az élete szakértője, ez a jog vagy szerep nem kérdőjeleződik meg. Az empowerment éppen erre irányul, hogy képessé válik a segítő (aki a szaktudását adja) által, hogy újra diszponálni tudjon az élete felett, de a problémát és a családi viszonyokat, a probléma korábbi megoldására tett erőfeszítéseit, valamint az alkalmazott módszereket és a jövőbeli terveket a kliens ismeri.

⁸ Kozma J.: A szegénység pszichológiai vonatkozásai. *Esély*, 2003/2. (14) 15–30. (29–30.)

⁹ Federal Council of Social Work

célok fogalmazódtak meg: 1) az autonómia erősítése; 2) a polgáriság és részvétel megvalósítása; 3) képességek gyarapítása; 4) a kliensek mobilizálása és szervezése egyénként és közösségként; 5) társadalmi javakhoz és szolgáltatásokhoz való hozzáférés biztosítása; 6) emberi jogok képviselése; 7) a létezés társadalmi-környezeti feltételeinek védelme; 8) a demokratikus ideálnak és az emberi különbözőség tiszteletének a szolgálata.¹⁰ A szociális munka globális definícióját 2014 júliusában fogadta el az IFSW (Szociális Munkások Nemzetközi Szervezete) nagygyűlése és az IASSW (Szociális Munkásképző Iskolák Nemzetközi Szövetsége) közgyűlése. Ennek értelmében a szociális munka

olyan gyakorlat alapú szakma és tudományág, amely elősegíti a társadalmi változást és fejlődést, a társadalmi összetartozást, valamint az emberek hatalommal való felruházását és felszabadítását. A társadalmi igazságosság, az emberi jogok, a közös felelősségvállalás és a különbözőségek tiszteletének elvei központi helyet foglalnak el a szociális munkában. A humán és társadalomtudományok elméleteivel, valamint a helyi tudásokkal felvértezve a szociális munka embereket és rendszereket aktivizál, hogy választ adjon az élet kihívásaira és előmozdítsa a jóllétet.¹¹

A 2000-ben elfogadott definícióhoz képest az új definíció hangsúlyozza, hogy a szociális munka nemcsak praxis, hanem alkalmazott elmélet is. Funkciója a társadalmi fejlődéshez való hozzájárulás és az összetartozás erősítése. Az értékek sorában szerepel a közös felelősségvállalás és a másság, valamint a különbözőségek tiszteletben tartása. Célként fogalmazódik meg minden ember jólétének gyarapítása.¹²

Az átfogó célok és feladatok, valamint a jól meghatározott elméleti és gyakorlati tudás ellenére a szakma presztízse köztudottan

¹⁰ Vö. Szöllősi G.: A szociális munka új, 2014-es globális definíciója. *Párbeszéd: szociális munka-folyóirat*, 2015/2. (1) o. n. <http://parbeszed.lib.unideb.hu/file/2/55192b603fedc/szerzo/PSZoLLoSImasolat.pdf>. Utolsó letöltés: 2015. 09. 19.

¹¹ IFSW: A szociális munka globális definíciója. Fordította: Fehér Boróka *Esély*, 2014/6. (25) 96–100.

¹² Szöllősi: A szociális munka...

alacsony. Egy 1996-os kutatás a szociális munkás hallgatók pályaképével kapcsolatban azt találta, hogy 27 szakma presztízse alapján a szociális munkát a 23. helyre tették az alacsony érdekérvényesítés és a szakmához társuló hatalom miatt.¹³ Egy 2009-es felmérés a pályaválasztás előtt álló fiatalok véleményét kérdezte az egyes foglalkozások megítéléséről.¹⁴ A hallgatókat a pályaválasztásnál inkább a hatalom, a vezetői pozíciókba kerülés motiválja, mint az, hogy örömeiket leljék a munkájukban. Az anyagiak domináltak akkor is, amikor a kérdés arra világított rá, hogy egy szakma presztízst mennyire határozza meg a felelősség, valamint mennyi tudás, szakismeret szükséges hozzá. Az Állami Foglalkoztatási Szolgálat hatszáz foglalkozást rendezett sorba a keresetátlagok alapján. A 128. helyen jelennek meg először a szociális szférához köthető foglalkozások, ezek is jellemzően vezető pozíciók voltak. A szociális munkások a 279. helyen állnak, de például a szociális szférában alkalmazott falugondnok az 509. a rangsorban.¹⁵

Alacsony presztízsből adódóan alacsony fizetést is kapnak a szakemberek¹⁶ a gyermekvédelemben, a területen belüli megosztottságot pedig tovább mélyíti a pedagógus-életpálya kiterjesztése bizonyos munkakörökre, valamint a tervezett szociális életpálya bevezetésének elmaradása. Az alacsony társadalmi megbecsültség miatt maguk is elnyomottak, elesettek, sok esetben a klienseikhez hasonló nehéz anyagi körülmények között élnek.¹⁷ Az alacsony presztízsz ahhoz is

vezet, hogy egyre inkább előítéletessé válnak.¹⁸ Következmény az is, hogy a szakemberek alulmotiváltak és jóval hamarabb kiégnek. A kiégésnek több tünete van, mint például a negativizmus, cinizmus, rugalmatlan gondolkodás, valamint a megújulás elutasítása, de szélsőséges esetekben a paranoia is megjelenhet.¹⁹ Számos oka lehet a kiégésnek, a leggyakoribban a következők: túl magas munkaórák száma, a munkahelyi előmenetel hiánya, a megbecsülés hiánya mind a kliensek, mind a munkahelyi vezetők részéről, alacsony fizetés, hatalomnélküliség, rossz munkahelyi politika. Kutatások igazolják, hogy kisebb volumenű a kiégés azoknál, akik rendszeresen elemzik személyes élményeiket, érzéseiket, a reflexivitás tehát védőfaktor, mint ahogyan a szakma segítő háttere, a team, a konzultáció vagy a szupervízió is.²⁰ A szakma válságáról folyó vitákban előkerül az aktuálpolitikai helyzet elemzése is, mely szintén nem mozdítja elő a szociális munkások „népszerűségét”. Az állam nem érzi magáénak a szociális munka alapelveit, úgymint: „emberi jogokon és a társadalmi igazságosság elvén alapuló jogrendszer, a társadalmi kohézió nevében az egyenlőtlenségek felszámolására való törekvés, a másság tiszteletben tartása, a változás, a fejlődés, a mobilitás értéke, a közösségi szerveződések és az önálló cselekvés joga.”²¹

¹³ Fónai M.–Kiss J.–Fábián G.: Szociális munkás szakos hallgatók pályaképének néhány eleme. *Esély*, 1996/1. (10) 114–134.

¹⁴ Vö. <http://krolify.hu/index.php?menuid=79>

¹⁵ Bass László–Márton Izabella: *A szociális munkások helyzete ma*. A Szociális Szakmai Szövetség „10 éves” konferenciája. Seregélyes, Zichy Kastély, 2005. november 4–5. http://3sz.hu/sites/default/files/uploaded/a_szocialis_munkasok_helyzete_ma_bass_laszlo_elte_tatk_szocialis_munkas-kepzo_tanszek_es_marton_izabella_szocialis_szakmai_szovetseg.pdf. Utolsó letöltés: 2015. 09. 20.

¹⁶ Lásd például: http://index.hu/belfold/2013/11/26/ime_a_legertelmetlenebb_diplomak/

¹⁷ Rác Andrea: *Barkácsolt életutak, szekvenciális (rendszer)igények*. Budapest, L'Harmattan, 2012., Krémer Balázs: Az alapvetések érthetőségéről – és tarthatatlanságáról. *Esély*, 2014/3. (25) 79–86., Szoboszlai K.: A szociális munka a változások

tükrében: kik vagyunk, hol tartunk, és mit kellene tennünk? *Esély*, 2014/3. (25) 87–94., Bugarszki Zs. A magyarországi szociális munka válsága. *Esély*, 2014/3. (25) 64–73., Takács I.: *Veszélyben a gyermekvédelem – MACSGYOE közleménye* (2015. 03. 20.).

http://www.macsgyoe.hu/hirek/aktualitasok/2015-03-20/veszelyben_a_gyerekvedelem_-_macsgyoe_kozlemenye.html. Utolsó letöltés: 2015. 07. 05., Bogács E.: Veszélyben a gyermekvédő. *Párbeszéd: szociálismunka-folyóirat*, 2015/2. (1) o. n.

<http://parbeszed.lib.unideb.hu/file/2/5591161c0383e/szerkeszto/BogacsKORR.pdf>. Utolsó letöltés: 2015. 07. 03.

¹⁸ Rác Andrea: Az előítéletes gondolkodás megjelenése a gyermekvédelemben. *Esély*, 2014/3. (25) 24–47.

¹⁹ C. Zastrow: Mit tegyünk, hogy a szociális munka élvezetes hivatás legyen? Fordította Kozma Judit. *Esély*, 1995/1. (6) 62–81.

²⁰ Zastrow: Mit tegyünk...

²¹ Bugarszki: A magyarországi szociális munka válsága. 66.

Szakmakép: pervazív szerep sérülékenysége a gyakorlatban

Interjúk kutatásunk keretében arra is kerestük a választ, hogy a megkérdezettek miért akartak segítők lenni. Döntő többségük azzal indokolta a pályaválasztását, hogy mindenképpen emberekkel akartak foglalkozni, segítők attitűd jellemzi őket, a tenni akarás, a hátrányos helyzetben lévőknek való támasznyújtás motiválta őket. Fónaiék a szociális munkás hallgatók vonatkozásában is azt találták, hogy a motiváció hátterében az állt, hogy emberekkel akarnak foglalkozni, segíteni szeretnének az embereknek, ugyanezt tartják szépnek is a hivatásban, miközben nehéznek ítélik meg, mivel kudarcokkal teli és azt feltételezik, hogy a munka során tapasztaltak megviselik őket. A hallgatók szerint harmadik helyen áll a nehézségek sorában, hogy nagyon alacsony a bérezés.²² „Hozzám az emberek, és az emberekkel való kommunikáció állt közel, meg se fordult a fejemben, hogy például mérlegképes könyvelő legyek, én úgy éreztem, hogy ebben a szakmában tudok letenni valamit az asztalra.” (gyermekjóléti szolgálat családgondozója)

Munkájukban a humanitás eszméjének fontosságát emelték ki, mint legfontosabb értéket, valamint hangsúlyos volt az egyenlőség, elfogadás, türelem, tisztelet, tolerancia, nyitottság, gondoskodás, mely értékek nélkül el sem tudnának képzelni egy szociális szférában dolgozó segítőt. „Az elesettek támogatásán van a hangsúly, a másokon való segítesen, valamint azon, hogy mindenkihez ugyanúgy álljunk hozzá.” (tréner) Alapvetően áldozatnak tekintik a klienseket, főleg azokat, akiknek „alacsony az iskolai végzettsége, a hitelesek és akik eladósodtak, most ugye a deviza hitel miatt, hiába a forintosítás, sokaknak ez sem segít. Meg aki közmunkás, onnan szinte nincs kilátás”. (gyermekjóléti szolgálat családgondozója) A gyermekekről mindenképpen áldozatként gondolkoznak:

²² Fónai–Kiss–Fábián: Szociális munkás szakos hallgatók... 117–118.

A kliensek többsége áldozat, ilyen vagy olyan szempontból abúzus éri őket. [...] Ők általában egy sok szempontú veszélyeztetésnek vannak kitéve. Anyagi szempontból, szeretethiányosak, ők mindenképp kiszolgáltatottak. Gyakran a szülők közötti konfliktus áldozata, az anyagi nehézség áldozata. Mindenképpen kiszolgáltatottak, mert gyermekek, ha fizikai atrocitásról nem is beszélünk, akkor is áldozatok. (gyermekjóléti szolgálat családgondozója)

Az empátia fontosságát mindenki említette, a szakemberek véleménye szerint szükséges átérezni az ügyfél helyzetét, és csak ezután jöhet a tervek és a közös célok felvázolása, a cselekvési terv kidolgozása és végrehajtása. Kiemelték a toleranciát és az odafordulást, a kliens személyiségének maximális elfogadását, a támogató attitűdöt a segítségben, mely szerint a kliens problémáját nem úgy közelítjük meg, hogy őt hibáztatjuk, hanem megoldást keresünk. „Mindenkinek egyedi, mindenkiben van pozitív érték, ami kellő elfogadás és empátia mellett előjön, és ezt kell erősíteni.” (mediátor) A megkérdezettek szerint nagyon fontos a kliens személyisége, illetve annak minél jobb megismerése, az életkörülményeinek a feltérképezése, hogy ennek ismertetében milyen elvárásokat támaszthatunk felé. A többség véleménye szerint egy pályakezdő szakember még hajlamos arra, hogy túl magas, idealisztikus, a realitástól elrugaszkodó elvárásokat támasszon a kliensei felé. A szakemberek mindannyian úgy vélik, hogy ezek az értékek folyamatosan jelen vannak a munkájuk, de a magánéletük során is, ezzel utalva arra, hogy a szociális munka pervazív szakma. „Próbálok e szerint az értékek szerint élni az életem. Nem tudom különválasztani magamat a munkában, a hétköznapiakban, mert én így vagyok én, ezekkel az értékekkel.” (támogató szolgálat vezetője)

A kliensekkel való együttműködés alapja a partnerség, a kliens egyenrangú félként való kezelése. Leadbeater szerint az ellátásokat testre kell szabni, ez adja az alapját az együttműködésnek, ez teremti meg a kapcsolatot az egyén és közösség között.²³ A gyakorlatban ez azonban kevésbé tud megvalósulni, többen úgy vélik, hogy a munka hierar-

²³ C. Leadbeater: *Personalisation through participation. A new script for public services.* London, DEMOS, 2004.

chikus viszonyrendszerbe ágyazott, a bizalom kivívásához tekintély szükséges, mely tekintély egyfelől jelenti a szakmai tekintélyt, azaz a munka magas szintű művelését, kiemelkedő szaktudást, a problémák adekvát, gyors, professzionális megoldását, másfelől a hatalom megtestesülését is, irányító, sok esetben döntéshozói szerepet.

Azt gondolom, hogy a klienst segítő munkában az egyenrangúság nem biztos, hogy működőképes lehet. Tehát az a segítő munka, ahol a kliens úgy gondolja, hogy baráti szinten vagy olyan kommunikációt folytathat a családgondozójával, amit bármilyen ismerőseivel vagy barátjával folytathat, az nem működik. [...] Az, hogy elvárja, hogy egy bizonyos tiszteletet nyújtson felé, vagy támasszon felé, de ezt a tiszteletet, ha ugyanúgy megadja a kliensének, akkor valahol ez a hierarchizált kapcsolatviszony nem is megterhelő, meg sokszor észre sem vehető a klienseknek. (gyermekjóléti szolgálat családgondozó)

Az interjúk során a félelmeiket, munkával kapcsolatos szorongásaikat is próbáltuk feltérképezni, valamint azt, hogy ezek az értékek sérülnek-e a gyakorlati munkavégzés során. A félelmek napi szinten jelentkeznek, ebben a kontextusban a szakmai hibák jöttek elő a legmarkánsabban, valamint arra is többen kitértek, hogy óriási felelősség nyomja a vállukat, és nagyon félnek, hogy rosszul döntenek, és ez akár tragédiába is torkollhat. Ez a félelem leginkább a családsegítés és a gyermekjóléti területen érhető tetten. A másik meghatározó vonal az volt, hogy gyakran tapasztalnak irreális elvárásokat a kliensek részéről. „Amit a kliens elvár, az messze van a realitástól, mi nem a kiszolgálóik vagyunk.” (gyermekjóléti szolgálat családgondozó) Fontos megjegyezni azt is, hogy sokszor a szakemberek elvárásai is túlzóak, számukra az ideális kliens együttműködő, őszinte, nyitott, aktív, jól kommunikál, azaz éppen olyan kompetenciákkal rendelkezik, amivel akkor rendelkezne, ha nem lenne kliens. A partneri együttműködés kialakításában éppen a segítőnek kell aktívan részt vennie.

<http://www.demos.co.uk/files/PersonalisationThroughParticipation.pdf>. Utolsó letöltés: 2015. 06. 20.

A gyermekjóléti szolgálat családgondozói esetében az ellenkezője is megfigyelhető ennek. Az ügyfelek javarészt arra vágnak, hogy „hagyják őket békén”. Ezek a kliensek teljesen elzárkóznak a segítőtől, nem szeretnék beengedni a privát szférájukba. Folyamatos rettegésben vannak már az első találkozás óta, hogy a gyermekük kiemelésre kerül.²⁴ Fassin kutatásai azt mutatják, hogy a kliensek ugyan sok esetben nem tudják, hogy milyen kritériumrendszernek kell megfelelni például a segélyhez jutás során, de több eszköz használatával próbálják meggyőzni a segítőket vagy döntéshozó testületeket, hogy érdemesek a segélyre, ebben a szenvedéstörténetek bemutatásának kiemelt szerepe van. A segélyhez jutásban egyszerre van jelen a szükség és a szánalom. A szükség objektíven igazolt tények felsorakoztatásával történik, a szánalomkeltésnél pedig a nélkülözés részletes elbeszélése kapja a főszerepet. Megjelenik az érdemesség kliensoldali igazolása is, mely a támogatás felhasználásának, pontosabban hasznosulásának helyességét hivatott alátámasztani. Fassin szerint az igazságosság is sokszor megjelenő érték, mely ön- és jogtudatossággal is párosulhat.²⁵ A kliensek közül sokan küszködnek megélhetési gondokkal és ehhez mérten várnak megváltást, azonnali segítséget, és nehéz megértetni velük, hogy a szociális szféra ezekre az anyagi problémákra csak szűk körben tud választ adni, például a lakás- és egyéb hitelek, uzsorakölcsönökre nem tud anyagi megoldást nyújtani. A szakmai válság kapcsán arra több szakember is utal, hogy a szociális munka nem tud a szegénységre adekvát választ kínálni.²⁶

²⁴ Szilvási L.: *Családok a gyermekvédelem határán*. In: Rácz A. (szerk.): *A magyar gyermekvédelmi rendszer helyzete, jövőbeli kihívásai*. Budapest, Digitális tanulmánykötet, NCSZI, 2006. o. n., Rácz: *Barkácsolt életutak...*

²⁵ Vö. Takács Erzsébet: *Szenvedő testek – humanitárius cselekedetek. 2000, 2014/9. (26) o. n.*
<http://ketezer.hu/2014/12/szenvedo-testek-humanitarius-cselekedetek/>, Takács Erzsébet: *A szenvedő test legitimitása avagy a morális ökonómia térhódítása: Didier Fassin biolegitimitás koncepciója*. In: Pabis Eszter (szerk.): *Az erőszak reprezentációi*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015. 67–85., Takács: *A hatalom...*

²⁶ Krémer: *Az alapvetések érthetőségéről...*, Takács: *Veszélyben a gyermekvédelem...*

A szociális szolgálatok – főleg, ha nem tudnak munkát és lakást adni – szintén csak a túlélést szolgálják, és ezért ezekkel szemben a kiszolgáltatott ember azokat a módszereket keresi, amelyekkel »megfejezhetőek«. Innen erednek a szociális munkásokat leginkább zavaró viselkedési stratégiák, mint amilyen a szélsőséges dependencia, az agresszió és a manipuláció.²⁷

A szakemberek sok esetben a kliensekkel való együttműködéshez mérten a vezetővel és a társszakmákkal, jelzőrendszeri tagokkal is problémásnak látják az együttműködést. Sokszor a vezetőség nem veszi figyelembe, hogy mennyire megterhelő segítőnek lenni és emberi sorsokról dönteni, a segítő munka szakmai háttere sok esetben nem biztosított.²⁸ A közvetlen kollégákkal való együttműködést jónak tartják, ennek oka az egymásra utaltság is.

A társszakmák képviselőivel [...] kétpólusú az együttműködés, nagyon nehéz a felelősség kérdésében dönteni, a társszakmák képviselői úgy gondolják, hogy ha probléma van egy-egy családban vagy egy-egy szituációban, a probléma jelzésével ők az együttműködést ki is merítették, a közös gondolkodás, illetve a jelzésnek magának a felvállalása vagy a jobbítás érdekében tett közös lépések néha akadályokba ütköznek. (szociális szolgálat szakmai vezetője)

A megkérdezettek a kiégést gyakori jelenségnek tartják a szakterületen, beszámolóikból jól kitűnik, hogy számtalanszor fordul elő, hogy nehéz esetekkel szembesülnek, döntéseikben magukra maradnak, képtelenek túllépni a dilemmás helyzeteken.

²⁷ Kozma J.: Szociális diagnózis. *Esély*, 2001/3. (12) 61–94. (80.)

²⁸ Urbán L.: *Elhelyezkedési esélyek a szociális szférában*. In: *Jászsági Évkönyv*. Jászberény, Jászsági Évkönyv Alapítvány, 2008. 253–258.

http://epa.oszk.hu/02200/02295/00016/pdf/EPA-02295_Jaszsagi_Evkv_2008_urban.pdf. Utolsó letöltés: 2015. 03. 28.

Rendszeráldozatiság és morális felsőbbtség

Kvalitatív módszertanra épülő kutatásunk eredményei jelzik, hogy a szakemberek nehezen találhatnak válaszokat a szakmai munka kihívásaira és a társadalmi változásokra. Sokszor magukra maradottnak és esztelennek érzik magukat, a munka alacsony presztízse okán pedig magukra is mint kirekesztettek tekintenek. Különösen a pályakezdők érzik így a tapasztalatok hiánya és az önvédelmi mechanizmusok korlátozottsága miatt. Többen megfogalmazták, hogy a hatalomnak – csakúgy, mint ahogyan a hatalomtól megfosztottaknak – túlságosan nagyok az elvárásai a szakemberekkel szemben. A gyermekvédelemben dolgozók esetében jóval nagyobb a hibázási lehetőség, ezáltal a felelősség is. A megkérdezett szociális és gyermekvédelmi szakemberek egyetértettek abban, hogy kiemelkedően fontos, hogy a szakember felmérje saját korlátait, és ha negatív impulzusok érik, el tudjon vonatkoztatni. Sikertelenség esetén nem minden kizárólag a segítő kudarc, az ügyfelek gyakran vetítik a saját hibájukat a szakemberekre. Azt is vizsgálni szükséges, hogy a szolgáltató megfelelő háttérrel biztosít-e a fejlődésre, a tehermentesülésre és egyáltalán a napi szintű munkavégzésre. Mindezek megléte vagy hiánya mellett a szakembertől elvárják, hogy lojális legyen a kliensekhez, a feletteséhez, a hatalom képviselőihez, tisztelje a törvényeket.

A szociális munkások szerepe, mint fogalom, arra utal, hogy a szervezet felhatalmazza a szociális munkásokat arra, hogy egy bizonyos módon járjanak el, és ezzel elméletileg korlátozza szabadságukat, mivel cselekedeteiknek összhangban kell lenniük a szervezeti és szakmai szerep által körülírt kötelezettségekkel és jogokkal. Ily módon a szerep a személyes és a szervezeti moralitás közötti találkozás keretévé válik (a törvényileg meghatározott utasítási lánc figyelembevételével). Ennek következtében felmerül a kérdés, hogy a szociális munkások felelősségre vonhatóak-e olyan döntésekért, melyeket a kliensek részben vagy teljesen elleneznek, de amelyek összhangban állnak a törvény szándékaival és az általános normatív alapokkal.²⁹

²⁹ M. Kjørstad: A szakmai etika és a hivatalnoki racionalitás között: a szociális munkások kihívásokkal teli etikai helyzete a workfare irányelvek végrehajtásánál. *Esély*, 2007/4. (18) 53–71. (55.)

A szociális munka egy összetett gyakorlat, amely megtervezett intervenciókból áll, de fontos szerep jut az intuíciónak is. Shöni értelemben a reflexív praxis-modell azt jelenti, hogy cselekvés közben és cselekvés után is reflektálunk a történésre, a segítő folyamatra, az ezzel kapcsolatos érzéseinkre, félelmeinkre, saját magunk részvételére, a szakmai segítségnyújtás tartalmára, elkerülve a segítés rutinszerű jellegét. A segítői tevékenységben a reflexivitás bizonyítékkul is szolgál arra – ami nem azonos az evidencia-alapú megközelítéssel –, hogy egy adott intervenció elér-e a célját, azaz hoz-e pozitív változást a kliensrendszer életében. Megmutatja, hogy mi az, ami *szociális* vagy éppen *aszociális* a szociális munkában és képet ad a kliens segítői tevékenységben való részvételéről, a bevonódás mértékéről, szükségleteiről, elvárásairól, valamint általában a szociális világáról alkotott véleményéről.³⁰ Kutatási eredményeink alapján elmondható, hogy a reflexív praxis-modell fő követelménye – azaz hogy a szociális munkás és a kliens közti interakció a két reflektív rendszer találkozásaként értelmezhető – a hazai szociális és gyermekvédelmi gyakorlatban nem jelenik meg, hiszen a sok esetben aszimmetrikus gyakorlatokra, tekintélyelvűségekre, elnyomásra épülő, félelmek szülte, biztonságos gyakorlatokra fókuszáló segítő munka során sem a szociális munkás számára nem válik értelmezhetővé a kliens világa, sem pedig a kliens számára nem világos, hogy a szociális munka mennyiben szociális és mennyiben az elnyomó hatalom eszköze. A döntéshozóknak és a szakterületen dolgozó vezetőknek kiemelt szerepük van abban, hogy

a reflexivitás körkörösége magában foglalja a dolgok átgondolását, az irányelvek megkérdőjelezését, olyan elméletek kialakítását, amelyek választ jelentenek az új helyzetekben, valamint annak megértését, hogy a kliensekkel való kapcsolatok miképp adnak új ismereteket arról, hogy ők hogyan látják a világot.³¹

³⁰ Johnsson–Svensson: A szociális munka elmélete..., Szilvási: *Családok a gyermekvédelem határán*.

³¹ Johnsson–Svensson: A szociális munka elmélete... 8.

Az áldozatiság értelmezése a szociális munkában

A szakemberek véleménye ráirányítja a figyelmet arra, hogy a szociális és gyermekvédelmi szakemberek pervazív szerepe sérül a munkavégzés során. Konfliktusokkal terhelt a kliensekkel és a hatalom képviselővel való együttműködés. Önmagában a kiüresedett segítői szereppel sem tudnak azonosulni, hiszen olyan feladatokat kényszerít rájuk a hatalom, ami nem azonos a segítés értékrendjével, céljaival, a szakma által üdvözölt közpolitikai intézkedések esetén pedig az akörül érezhető bizonytalanság, a szociális munkás és a „szociális rendőr” feladatellátása mentén determinált „jó” és „rossz” segítő szerepért való versengés tovább mélyíti a szakmai válságot. Miközben reflexivitást várunk a szakemberektől, az adott szervezet hierarchikus rendjébe tagozódva nem kapnak teret álláspontjuk kifejtésére, félelmek megfogalmazására, az elnyomó rendre maguk is elnyomással válaszolnak és érdekek szerint nyújtanak segítséget, a szakmai munka lényege a segítői tevékenység adminisztrálásában elvész.

A dráma-háromszög elmélete alapján a segítői térben könnyen azonosítható az *áldozat*, aki nem bízik önmagában és nem is képes (egyéni és szakmai) felelősséget vállalni saját tetteiért. Áldozat lehet a kliens is (akire a szakemberek alapvetően áldozatként tekintenek hátrányaik, kirekesztettségük okán), aki hárít és a problémamegoldást a szakemberre tolja.

Sokszor nehéz helyzetben vannak a szakemberek. Amikor az ő segítségüket kell kérni, akkor már olyan mértékű a probléma, hogy a szülők úgy érzik, hogy már azt önerőből nem tudják megoldani. Így elmondható, hogy a problémás helyzetben lévő családok kiszolgáltatottá válnak a szakembereknek. (gyermekjóléti szolgálat családgondozója)

„Tehát, aki nem tesz önmagáért semmit. Van ilyen, hát próbáljuk ugye azt is nógatni, meg ösztönözni, de nem mindig sikerül.” (gyermekjóléti szolgálat intézményvezetője) Az *üldözö* leértékeli az áldozatot, ha átveszi az élete felett az irányítást, lebecsüli a képességeit, nem bízik abban, hogy képes lesz szakmai segítség mellett, a társadalmi támaszok mozgósításával együtt rendezni a problémákat. Ezzel in-

dokolható az előítéletesség, lenézés, megvetés, esetleges verbalitásban is testet öltő agresszió a kliensek irányában. A *megmentőre* pedig az jellemző, hogy nem bízik az áldozat helyes problémaértelmező és cselekvő képességében, ezért kiveszi az irányítást az áldozati szerepben feltűnő kliens kezéből, ami a szakmai kánonnal szintén ellentétes magatartás a szociális munkában.³²

Ha már irányításról van szó, és szerintem a tanácsadás egyfajta irányított együttműködés, akkor már hierarchikus viszonyról van szó. Én úgy gondolom, egyéb szakmai alapelveknek esetleg ellent is mondván, hogy hierarchikus a viszony a klienssel, és azt is gondolom, hogy egy bizonyos pontig ez jól is van így. (gyermekjóléti szolgálat családgondozója)

A „játzsma” kivédésének egyik módja a tudatosságban és a nyílt kommunikációban rejlik. Tranoy (1998) ún. *közösen konstruált moralitás* elmélete szerint a norma (jogszabály, szakmai szabályozók, etikai kódex iránymutatásai) és az érték (segítés értékrendje, helyes irányú cselekvés) egymás mellettisége is segítheti a szociális munkást a gyakorlatban. A közös moralitás magában foglalja az igazságosságot és a törődést is, számos morális elvet tartalmaz, melyek egymással feszültségbe is kerülhetnek.³³ (ennek a feloldása az 54. lábjegyzet) Mindez azt jelenti, hogy a segítő képes ötvözni a szabályokat és az egyéni bánásmódokat, aminek alapja egy őszinte kommunikáció a klienssel.

A szociális és gyermekjóléti területen az elmúlt években történt változások a kormányzásban a szolgáltató és felügyelő jelleg egymáshoz való viszonyát nagymértékben átrendezték, mely folyamat jelentős nyomásként nehezedik a szakemberekre. Kétféle irány figyelhető meg, egyfelől például a családsegítő szolgálatok munkanélküliekkel való együttműködése kapcsán olyan feladatokat helyeztek a segítőkre, amelyek a segítés természetével ellentétesek,³⁴ másfelől például a

³² E. Berne: *Emberi játzsma*. Fordította Hankiss Ágnes. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984.

³³ Idézi Kjørstad: A szakmai etika... 64.

³⁴ Csoba Judit: Szolgáltatás vagy társadalmi kontroll? *Esély*, 2014/3. (25) 3–23.

gyermekjóléti szolgálatok 2016. évi átalakítása mutatja, hogy a szolgáltató és hatósági feladatok ellátását célzó funkciók kettéválasztása a szociális munkát elvi szinten képes szolgáltatásként és nem társadalmi kontrollőrként kezelni. Ebben az esetben a szakmai tartalmak különválasztásán túl az is kérdéses a gyakorlati megvalósítás során, hogy ugyanazon képzési háttérrel rendelkező szakemberek közül ki és milyen motiváció mellett tud segítői és hatósági feladatot ellátni. Az átalakítás magában hordozza annak veszélyét, hogy „lent” egy kiüresedett segítés történik, „fent” pedig regulázás, így a segítés csak a kontroll és a felügyelet előszobája, az egyéni felelőségek hangsúlyozásának totalitárius eszközeként.³⁵ Ez a kettősség és a körülötte lévő bizonytalanság a szakemberekben félelmet kelt:

Amúgy én azt gondolom, hogy nonszensz az egész jogszabály. Tehát az egész megfogalmazás, vagy szemlélet, vagy nem tudom. Alapellátásban gondozzuk azt a klienst, aki önként és dalolva együttműködik velünk. Na most hadd kérdezzem már meg, hogy hol van az önkéntesség, mikor kapunk a védőnőtől, vagy akárhonnán egy problémajelző adatlapot, ami tele van problémákkal. [...] Mi nem a kiszolgálók vagyunk ilyen szempontból, én azt gondolom, hogy az ő elképzelésüket támogassuk, főleg nem gyermekjólétben. Nem azt mondom, én a hatósági jelleggel még jobban nem értek egyet, mert nem tudom azt a szemléletet képviselni. De azzal sem, hogy a szülő veszélyezteti a gyermekét, akkor ehhez nekem asszisztálni kellene. (gyermekjóléti szolgálat családgondozója)

Kjørstad felhívja a figyelmet arra, hogy nem vonhatjuk ki a társadalmat átható gazdaság-centrikus diskurzus hatását sem, de éppen annak dominanciája miatt tudatosan kell viszonyulnunk ahhoz a kérdéshez, hogy hogyan hatnak az egyes munkaerő-piaci folyamatok a szociális munka gyakorlatára, hogyan rendezik át a családok helyzetét, illetve hogy ezek milyen módon ronthatják a szakma etikai normáit. „A gazdasági válságciklusokkal párhuzamosan és a válság mélyülésével

³⁵ Lásd erről pl. az egészségügy kapcsán Memmi delegált biohatalom-konceptióját: Takács: *A hatalom*... 6–7.

arányosan erősödik a kontroll a segítségre várók körében nemcsak Magyarországon, hanem Európában és a világ más táján is.³⁶

A szakmai bizonytalanság és bizonyos intézkedések kapcsán a segítői szerep átpolitizálódásának következményeként annak kiüresítése oda vezet az alacsony presztízs és bérezés mellett, hogy a szakemberek a biztonságos gyakorlatokra törekszenek, olyan kliensekkel tudnak és akarnak együttműködni, akik betartják az iránymutatásokat és leginkább jó magaviseletűek, a szakemberek által kijelölt játéktérben, az általunk megszabott játékszabályok betartása mellett dolgoznak. Mindezen napi szintű gyakorlatok mellett a segítőktől elvárt magasztos szerepek – hogy legyen a társadalom lelkiismerete, tudatalattija, a segítség művésze, tartson tükröt a társadalom számára, legyen forradalmár, álljon ki a bajba jutottak, elnyomottak jogainak és érdekeinek védelme érdekében – irreálisak. A *segítő, tanácsadó, bizalmas* szerepkör feloldódik a gyakorlatban, a *szakértői* szerep háttérbe húzódása mellett előtérbe kerül a *kontrollőr* és az *ellenfél* szerep.³⁷ Mindez oda vezet, hogy önmagukra az elnyomó hatalom áldozataként tekintenek, miközben megélik hétköznapi gondjaik mellett, hogy egzisztenciájukban maguk sem sokban különböznek klienseiktől. Mi marad a segítőnek ebben az érték- és státuszvesztett szerepben? „Ebben az összefüggésben az áldozatiság mint elszenvedett igazságtalanság és törvénytelenység elsősorban arra szolgált, hogy az elvesztett nagyságot és dicsőséget morális pátozzsal és erkölcsi felsőbbrendűséggel pótolja, vagy legalábbis ellensúlyozza.”³⁸ Egyfajta morális megerősítés tehát, amely arra elegendő, hogy a szakmai személyiségükben inkorporált értékek védelmére keljenek önmaguk védelme érdekében. Forradalmár

³⁶ Csoba: Szolgáltatás... 13.

³⁷ Pataki É.–Ágoston M.–Jászberényi Á.–Hallgató É.: *A rendszeres szociális segélyezettekkel végzett szociális munka sajátosságai, speciális módszerei – fókuszban a közösségi és a csoportmunka*. In: Csoba Judit (szerk.): *A peremhelyzetű társadalmi csoportok munkaerő-piaci és társadalmi integrációja*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009. 243–343. (247.)

³⁸ Balogh: A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai. 46. A szerzőnek a trianoni békeszerződés utáni áldozatiság kapcsán tett megállapítása a szociális munkások önreflexiójának értelmezését is képes árnyalni.

szerepük csak egy üres vízió a kiüresedett funkciójuk felett, hiszen olyan ellentétes tartalmú jogosítványokkal vannak felruházva, amelyekkel nem tudnak vagy nem akarnak élni. Az interjúk tanúságai szerint sokszor erőn felül, saját démonaikkal, a hatalom képviselőivel, valamint a kliensek bizalmatlanságával, vagy különösen a kötelezett együttműködések esetén azok ellenállásával megküzdve áldozatkészen segítenek a kliensek problémáinak megoldásában (*sacrifice*), de legtöbbször a hatalom áldozataként vesznek részt kényszerből, pályaelhagyáson gondolkodva az esetvitelben (*victim*). Az, hogy a szociális munkás és a kliens között milyen interakció valósul meg, a szociális munkás habitusától, egyéni beállítódásától és a kiégés mértékétől függ tehát, amely esetlegessé teszi az esetvitelt.

Összegzés

Összességében elmondható, hogy éles ellentét feszül a szociális munka elvi szintű céljai, kontextusai – akár a hazai, akár a nemzetközi dokumentumokat, megközelítéseket vizsgáljuk – és a hazai szociális munka gyakorlata között, mely több szinten is értelmezhető áldozatszerepet jelöl ki a szakma képviselői számára. 1) A kliensekre a segítő a társadalmi kirekesztés áldozataként tekintenek, mely sok esetben felmentést ad ahhoz, hogy az ügyfeleket cselekvő, választani és dönteni képes individuumnak tekintsék. Mindez oda vezet, hogy a kliens a társadalom áldozata a segítő szemében, miközben a segíteni nem tudó, cselekvőképtelen segítő önmagára is áldozatként tekint. 2) A szociális munkásoknak a bürokratikus feladatok ellátása nagy terhet jelent, a szakmai munkára kevés idő jut, önmagukra a gyakorta változó jogi és szervezeti szabályok áldozataként tekintenek. 3) Hazánkban kevés szó esik a hatékonyságról, a teljesítmény méréséről, egyáltalán arról, hogy mi számít a munkában sikernek és mi kudarcnak.³⁹ Még a jól dokumentált kudarc sem lehet siker a szakemberek számára,

³⁹ Rácz: *Barkácsolt életutak...*, Rácz: Az előítéletes gondolkodás...

hogy a bürokratikus útvesztőre is visszautaljunk. A teljesítmény-nélküliség, a kudarc kiégéshez vezet, a sikertelenség pedig önmagában egy áldozati pozícióval való azonosulást kínál. 4) Amennyiben nem egyértelműek a segítség keretei és az elvárások, a szociális munkásnak a gyakorlati munkavégzés közben vagy helyett marad a pátosz, a morális fensőbbiség, egyfajta mártír-szerep.

Fontos megjegyezni, hogy elemzésünk csak a szociális és gyermek-jóléti területen készült interjúkra épült, de feltételezhető, hogy más segítő, humán szakmák képviselői (köznevelés, egészségügy stb.) is a sikertelenséget a szociális munkásokhoz hasonló áldozati narratívákban élik meg, és a kudarcokra morális fensőbbiséggel, túlkompenzáló attitűdökkel válaszolnak.

„Magát valakiért halálra
szánni”

— xxx —

AGORA ZSUZSANNA

Áldozatból agresszor

Náci propagandabeszédek történeti-pszichológiai kontextusban

Jelen tanulmány célja, hogy az áldozatiság jelenségének egyik sajátos formáját mutassa be a náci propagandabeszédek példáján. Noha semmi újdonság nincs abban, ha egy agresszor áldozatként tünteti fel magát, mégsem tekinthetjük ezt a lélektani „hadműveletet” kizárólag politikai manipulációnak. A téma pszichés hátterének feltárásával és a náci propagandabeszédek érzelelemzésével fény derül arra, hogy az áldozatiság perspektívája ezekben a beszédekben nemcsak egy „dörzsölt” politikus propagandatechnikai eszköze, hanem egy érzelmi hangoltság (diszpozíció), mely a két világháború közötti német társadalom múltszemléletét évtizedeken át meghatározta. Az áldozatiság perspektívájához egy olyan gondolati-érzelmi rendszer kapcsolódott, amely alapot teremtett ahhoz, hogy négyévnyi háborús szenvedés után értelmes keretbe illesszen egy újabb háborút és hosszú évtizedekre gátat vessen a tettesség fel- és beismerésének.

Bevezetés

Az áldozatiság irodalma meglehetősen bőséges, ám jelentős mennyiségű tudásanyag eddig inkább a kriminológia és a pszichológia területén született. A viktimológia célkitűzése, hogy az áldozat szempontjából, annak hatékonyabb védelme érdekében elősegítse a bűnözés ellen folytatott hatásosabb küzdelmet.¹ Jelen tanulmány azonban a történeti identitások szempontjából vizsgálja az áldozatiság kérdéskörét, ezen

¹ Dr. Tóth Tihamér: *A viktimológia ismeretelmélete*. Budapest, 2003.

belül is hangsúlyt helyez a traumatikus kollektív történeti tapasztalatra és ennek emlékezetére. Noha a jelenség az európai történelem egyetemes és rendre visszatérő problémái közé sorolható, interdiszciplináris diskurzus alapjává csak az elmúlt évtizedben válhatott.² Az áldozatnarratívák iránti „megkésett” érdeklődés egyik lehetséges magyarázata véleményem szerint, hogy maga a probléma csak akkor válik észlelhetővé valaki számára, ha azon kívül vagy afelett áll, vagyis sem magára, sem saját csoportjára nem tekint (már) áldozatként. Ehhez Közép-Európában a második világháború után nyílt meg először az út, amikor a magukat (nem is alaptalanul) áldozatként észlelő nemzetek áldozatnarratíváik megosztásával tükröt tarthattak egymásnak, és ezáltal saját történetük új értelmezést kap(hat)ott. Az áldozati szerep felismerésétől azonban hosszú út vezet annak érzelmi oldásához. A következőkben a jelenséget konkrét történeti kontextusba helyezve az első világháború végétől indulva a náci propagandabeszédek elemzésével mutatom be, hogyan jelenik meg az *áldozatiság* ezekben a beszédekben, milyen *érzelmi diszpozíciók* jellemzőek, és mindez hogyan magyarázható *történeti-pszichológiai* szempontból.

Érzelmek a náci propagandabeszédekben

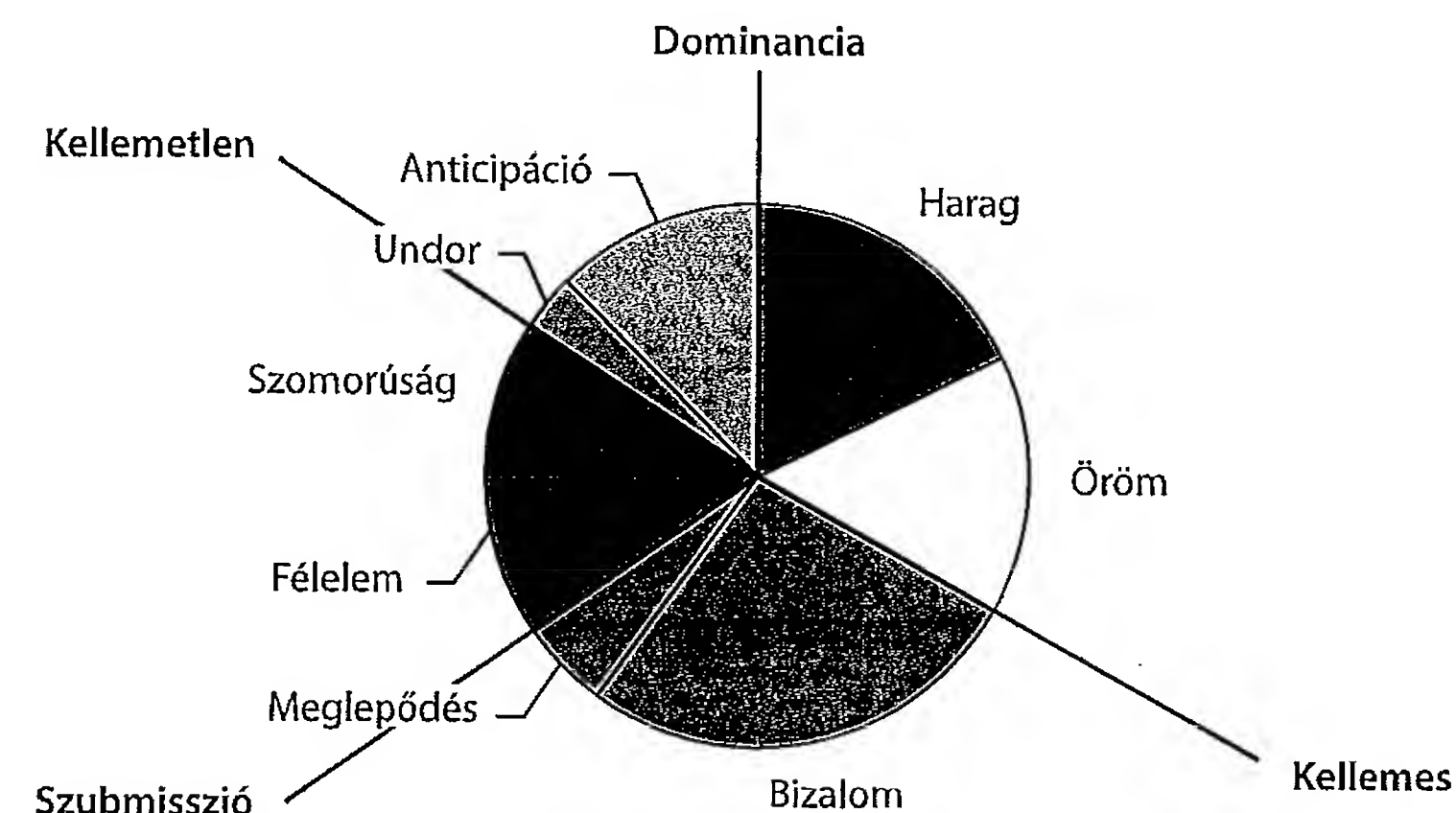
Az itt bemutatott elemzés alapjául egy 2011-ben végzett empirikus kutatás szolgált, melynek célja a náci propagandabeszédek érzelem-elemzése volt.³ (Hitler beszédei 1922 és 1933 között, összesen hét beszéd, illetve Goebbels két beszéde ugyanezen időszakból.)⁴ A kuta-

² Balogh László Levente: A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai. *Korall*, 2015/59. 36–53. (36.)

³ Kiss Zsuzsanna: *A történeti pszichológia elmélete és gyakorlatának lehetőségei a nemzetiszocializmus példáján*. Doktori értekezés. Pécsi Tudományegyetem, 2011.

⁴ A beszédek az 1922 és 1933 közötti időszakból származnak, pontos hivatkozási helyük Kiss: *A történeti pszichológia elmélete...* 138. f.
URL: <http://www.idi.btk.pte.hu/dokumentumok/disszertaciok/kisszsuzsannaphd.pdf> (2016. 01. 09.)

tások eredményeként arra derült fény, hogy ezek a beszédek helytől, időponttól és előadótól függetlenül ugyanazon érzelmi diszpozíciókból építkeznek és homogén érzelmi mintázatot mutatnak. A beszédekben tetten érhető érzelmi mintázat három keverékérzelemből konstruálódik: *erős kötődés* (bizalom+öröm), *büszkeség* (harag+öröm) és *dominancia* (harag+bizalom). Ezen érzelmek együttes megnevezésére a *filoheroizmus* fogalma illik leginkább.



Az alapérzelmek aránya Hitler 1933. 02. 10-i beszédében⁵

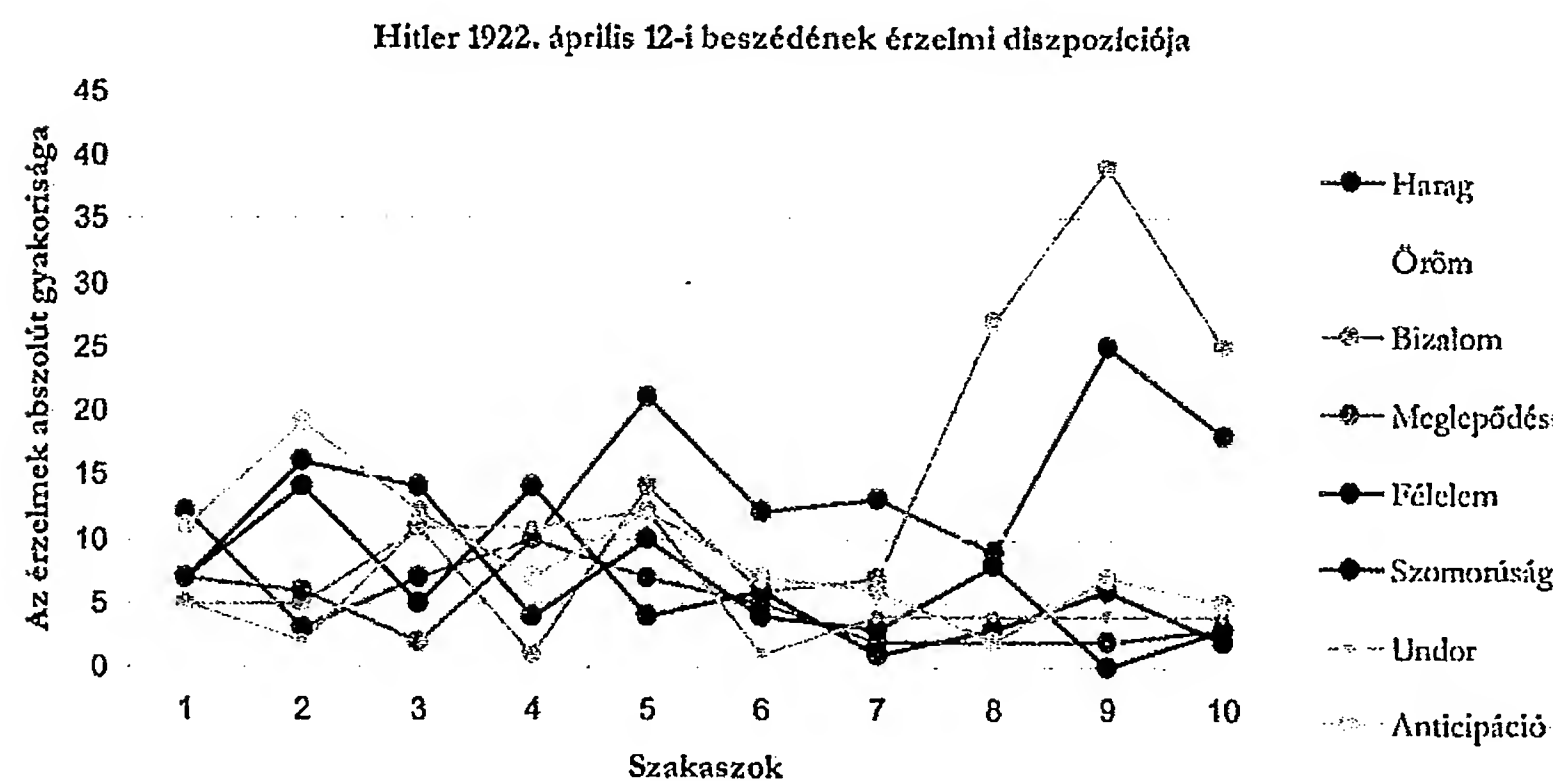
Az elemzett beszédeknek van még egy különlegessége, mégpedig az, hogy az érzelmek lefutása (harag, öröm, bizalom, félelem, szomorúság, undor, meglepődés, anticipáció)⁶ a kutatás során tíz szekvenciára osztott szövegekben szintén azonos dinamikát követ. Ez a mintázat pontosan megfelel annak, amit Arisztotelész az érzelmek felélesztésének technikájaként írt le. A *Rétorikában* három pontban foglalja össze a lépések sorrendjét.⁷ A szónoknak a hallgatókat a mesterségesen keltett feszültség állapotából egy kielégülést nyújtó, oldott állapotba

⁵ Kiss: *A történeti pszichológia elmélete...* 143.

⁶ Ez a nyolc alapérzelem Robert Plutchik elméletéből származik. Bővebben lásd Kiss: *A történeti pszichológia elmélete...* 126. ff.

⁷ Vö. Arisztotelész: *Rétorika*. Fordította Adamik Tamás. Budapest, Telosz, 1999.

kell elvezetnie. Az elemzett náci propagandabeszédek követik ezt a struktúrát és a korszak sajátosságainak megfelelően töltik meg tartalommal. A következő ábra Hitler 1922. április 12-i beszédének elemzési eredményeit mutatja.



Hitler 1922-es beszédének érzelmi diszpozíciója
a szerző elemzési eredményei alapján

Ez az érzelmi mintázat kisebb eltérésekkel minden beszédben kimutatható, de nemcsak Hitler beszédeire jellemző, hanem Goebbelsére is, azzal a különbséggel, hogy nála a grafikon vonalai sokkal „hektikusabban” változnak, az abszolút gyakoriság értékei jóval magasabbak, más szóval a Goebbels-beszédek érzelemsűrűsége és intenzitása jóval nagyobb.

Hitler beszédeinek érzelmi sémája a következő:⁸ I. A beszéd elején Hitler mindig negatívumokból indul, témái: a nélkülözés, szenvedés, létbizonytalanság és az igazságtalanság. A hallgatóságot így a félelem és szorongás érzésére hangolja, ezzel pedig feszültséget kelt, a hallgató kiszolgáltatottságot és keserűséget érez. A félelemtől tudnunk kell, hogy hatására a gondolkodás és az érzések nagymértékben beszű-

⁸ Ulonska fent említett írásában Hitler korai beszédeire (1920–1933) vonatkozóan tárta fel ezeket a jellegzetességeket, de ezeket a szerző kutatásai is alátámasztják és kiegészítik.

külnek. A félelem csúcspontján azonban ennek épp az ellenkezője történik, ugyanis a figyelem fókusza ugrásszerűen tágul. Ettől kezdve a hallgató gondolkodása legfőképp félelem-szelekcionált információkat fogad be. Ezután rágalmozások sora következik, melynek célja a harag kiváltása. A hallgató még ekkor is meglehetősen rosszul érzi magát, de mindenképpen jobban, mint a harag célcsoportjának tagjai (erkölcsileg ugyanis felettük áll), ráadásul van reménye arra, hogy a szónok keltette feszültség feloldást nyerjen. II. Hitler ezután a kellemes dominancia mezőjébe lép, a csoportérzelmeket önfeláldozó harcos eltökéltséggel fokozza. A célokat és az egyre fokozódó (elkerülhetetlen) agresszivitást erkölcsi alapon legitimálja. A hallgató vágyik erre az állapotra, hiszen a *büszke dominancia* érzésével tölti el, ezáltal oldódik a kezdeti feszültség. III. Az utolsó szakaszban Hitler magáról beszél. Saját személyét emberfeletti magasságokba emeli, miáltal a hallgató az alávetettség pozíciójába kényszerül. Elhiszi, hogy a Führer érte küzd, érte vállalja az áldozatot.

Az áldozatiság tartalmi Hitler és Goebbels beszédeiben

Mivel jelen tanulmányban arra vállalkoztunk, hogy az áldozatiság témáját vizsgáljuk a két náci vezető propagandabeszédeiben, ezért más tartalmak elemzésétől most eltekintünk. Az áldozatiság, konkrétan a saját csoport áldozatként való bemutatása, az első öt szekvenciára, vagyis a szövegek első felére jellemző, így retorikailag az érzelmi alapozás, hangolás részét jelentik. A beszédek elején sűrűbben találunk utalást, majd a beszédben előrehaladva egyre ritkábban. Induljunk ki most egy rövid hipotetikus fogalmi definícióból! Az áldozat fogalma alatt egy olyan személyt vagy csoportot értünk, aki/amely valamilyen esemény(ek) kapcsán jogtalanságot, veszteséget vagy sérelmet szenvedett el. Balogh elemzéseiből azonban kiderül, hogy a fogalomnak kettős értelme van: *sacrifice* és *victim*, melyek a magyar és német „áldozat”, illetve „Opfer” szavakban nem különülnek el.⁹

⁹ Balogh: A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai. 37.

Az elemzett szövegekben az áldozat szónak mindkét jelentése előfordul, vagyis a saját csoport mint áldozat jelenik meg, de neki is áldozatot kell majd vállalnia a jobb jövőért. Többször esik szó a hiába hozott áldozatról, ám nem a vesztes háborúhoz kapcsolódóan, hanem a jóvátétel miatt végzett munka kapcsán. Az áldozatok csoportja – a beszédek alapján – koncentrikus körökként írható le, melynek határai a legnagyobb körön belül (nevezzük ezt a „Mi” körének) meglehetősen elmosódott. A „Mi” körén belül áldozatként nevezik meg a német népet (olykor *Volksgemeinschaft*), a náci pártot, a munkásokat, a parasztokat, hazatérő katonákat és a német ifjúságot. A nagy kör külső határa azonban markánsan zárja el az „Ők” területét, ahová Hitler az Antantot (szinte kizárólag a franciákat), a kapitalistákat, a liberálisokat, az *Erfüllungspolitiker*-eket (teljesítő politikusok, utalás Rathenaurra és Erzbergerre), a külföldet és a zsidókat sorolja. A beszédek alapján az áldozatok számos igazságtalan csapást szenvedtek el, és ezek több okból erednek.

1. Minden rossz eredője a Versailles-i békeszerződés, melynek következményeként a német népre olyan adósságot kényszerítettek, melyet soha nem tud majd kifizetni,¹⁰ ráadásul el kell tartania azokat a németeket is, akik csak azért dolgoznak, hogy a franciáknak legyen mit elhordani. A békeszerződéssel a német népet megalázták, megfosztották méltóságától és bemocskolták minden szentségét.¹¹ Az érzelmekkel teleszótt leírásokhoz gyakran hiperbolák is kapcsolódnak, mint például az, hogy a németek minden nép közül e földön a legtöbbet veszítették.¹² A baj okozói a külföld/antant/franciák, a gyenge hátország és a baloldal árulása.¹³ Németország a külföld gyarmata lett.

¹⁰ Többek között Hitler beszéde Münchenben 1922. 04. 12-én. *Die Hetzer der Wahrheit. Rede auf einer NSDAP-Versammlung am 12.4.1922 (München)*. In: Eberhard Jäckel–Axel Kuhn (Hg.): *Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924*. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1980. Nr. 129.

¹¹ Jäckel–Kuhn (Hg.): *Hitler...* 313.

¹² Jäckel–Kuhn (Hg.): *Hitler...* 313.

¹³ Bővebben Kiss Zsuzsanna: *Hősök és bűnbakok a Weimari Németországban. Adalékok a bűnbakképzés lélektani szempontjaihoz*. In: Gyarmati György–Lengvári István–Pók Attila–Vonyó József (szerk.): *Bűnbak minden időben. Bűnbakok a magyar*

2. A második csapást az *infláció* és a *drágulás* mérte az emberekre, de ez sem a semmiből jött, hanem valakik (baloldali politikusok, kapitalisták, zsidók) becsapták az embereket, elértéktelenítették a pénzt és felverték az árakat. 3. A *baloldal árulása*, a teljesítő politikusok, akik nem a nép érdekeit nézték, hanem feláldozták a németeket a külföld és a nemzetközi finánciók oltárán. 4. A *túlburjánzó idegenség*, mely a kultúra hanyatlását hozta. Ez a meglehetősen amorf csoport nincs konkrétan megnevezve, de leginkább a baloldali kormányra utal, amely támadást intézett a német ifjúság ellen. A politikusok megmérgezték az aprócska gyermekelméket, ki akarták irtani a múlt emlékeit, meggyalázták a német történelem nagyjait, bemocskolták a német történelmet és 14 év alatt romba döntötték a nemzetet. 5. A *nemzet megosztottsága*, ugyancsak olyan zsidó-baloldali-internacionalista gonoszok összeesküvése, akik nemzetellenesen gondolkodnak.

Ezen túl azonban nincs szó arról, hogy a németek azért lennének áldozatok, mert háborús vereséget szenvedtek, vagy kétmillió halottat áldoztak egy négyévig tartó háborúban, csak a tördőfés legenda ismétlődik (*Im Felde unbesiegt*), mely a vereséget a végsőkéig tagadta. A német áldozatisághoz kapcsolódó érzelmek Hitler beszédeiben: megalázottság, alávetettség, kiszolgáltatottság, jogfosztottság, kifosztottság, szenvedés, becsapottság, rabszolgasors, ártatlanság.

Goebbels két elemzett beszédében az áldozattá válás oka ugyancsak a baloldal álszent hazugságai és árulása, röviden, az elmúlt 14 év. Értelmezésében az ország a köztársaság szégyenétől szenved (*republikanisches Schandsystem*),¹⁴ és a nemzet testét a kommunisták ármánykodásai nyomán véres osztályharc tépte ketté. (Ez az eltolódás egyértelműen abból adódik, hogy Goebbels beszéde tíz évvel később hangzott el, így a tematikák bár tartalmukat tekintve nem változtak, a hangsúly azonban szinte kizárólag a baloldalra helyeződik.) A kormányzó politikusoknak Isten előtt kell felelni, mert becsapták a népet, a feladat most az, hogy

és az egyetemes történelemben. Pécs–Budapest, Kronosz, Magyar Történelmi Társulat, Állambiztonsági Szolgálatok Levéltára, 2013. 62–74.

¹⁴ Goebbels beszéde 1933. 06. 16-án Hamburgban. In: Helmut Heiber (Hrsg.): *Goebbels Reden 1932–1939*. Bd. 1. Düsseldorf, Droste, 1971. 113–123.

az áldozatokat felemeljék és a németek becsületét helyreállítsák. A náci párt – csakúgy, mint Hitler beszédeiben – többször kerül említésre mint rágalmazott, törvényen kívülre helyezett, üldözött mozgalom. A baloldaliak (értsd szociáldemokraták, kommunisták, zsidók) folyamatosan hazudnak, nemzetvesztők, hazaárulók, akik a szégyen korszakát hozták Németországra. A megváltás azonban nem maradhat el, mert a megmentők (megváltók) már megérkeztek, visszaadják a nép hitét,¹⁵ reményt öntenek a szívekbe, mert ők nép a népből. Hitler és Goebbels, akár a romantikus hősök, önként vállalják az áldozatot a Volksgemeinschaftért.

Az áldozatiság állapota

Az áldozati helyzet egy ember (meg)sebzett állapotát jelenti. Akkor definiálja magát valaki áldozatként, ha valaki(k) valamilyen negatív dolgot követett/követtek el ellene vagy egy fájdalmasan negatív esemény történt vele, de ennek létrejöttéért nem felelős, és lehetősége sem volt arra, hogy a bajt elkerülje vagy megelőzze. Más szavakkal kontrollvesztést élt meg egy helyzetben. Az áldozat ezért úgy érzi, erkölcsileg igaza van és komolyan szenved a neki okozott/vele megtörtént jogtalanságtól. Az áldozatok nagy része mégis úgy érzi, hogy ezt az „elismerést” meg kell szolgálnia a külvilág előtt is, ezért a traumatizáló esemény megtapasztalása önmagában nem elég, az áldozattá válásnak értelmet is kell nyernie. Ahhoz, hogy az empátia létrejöjjön, az kell, hogy a történeteket a környezet is jogtalannak és normasértőnek ítélje, hiszen az áldozatnak nem volt esélye arra, hogy elkerülje a bajt.¹⁶

¹⁵ Goebbels beszéde Berlinben 1932. 07. 09-én. Vö. Heiber (Hg.): *Goebbels Reden...* 43–50.

¹⁶ Daniel Bar-Tal–Lily Chernyak–Hai–Noa Schori–Ayelet Gundar: A Sense of Self-Perceived Collective Victimhood in intractable Conflicts. *International Review of the Red Cross*, 2009/91. Nr. 874. 229–258. (232.)

Az áldozatiság azonban nem feltétlenül ered közvetlen tapasztalatból. Van úgy, hogy a környezet minősíti az egyént áldozatként, ez azonban leggyakrabban kulturális kontextusban jön létre, következképp ennek értelmezése, megértése is e kontextuson belül lehetséges. Az egyén áldozatisága azonban fakadhat a csoporthoz való tartozásból is, még akkor is, ha maga valójában soha nem volt közvetlen áldozat a csoportot ért sérelmekben. Az áldozat ebben az esetben az ártó eseményt kimondottan a csoport ellen elkövetett, szándékolt cselekményként minősíti. A viktimizáció itt azért jöhet létre, mert az egyén a csoport tagjaként kategorizálja magát, azonosul a csoporttal és osztja a csoporthiedelmeket (*beliefs*), melyek prototipikusan definiálják a csoportot.¹⁷

A náci áldozatiság jellegzetességei

A náci propagandabeszédekben rendre visszatérő áldozatiság azonban véleményem szerint valami egészen más. Az áldozatiság ezen különös jelenségét leíró tömör megnevezés talán a *narcisztovictim* lehetne, mely nem azonos a patológikus „narciszta” áldozataival, noha ez is egy következménye, értelme inkább a *patológiás narcizmus*ból fakadó áldozatiság. A kollektívan osztott narcisztikus áldozatiság, csakúgy, mint minden más kollektív áldozatiság, tartós pszichológiai állapot, melyhez hiedelmek, attitűdök, érzelmek és viselkedési tendenciák kapcsolódnak.¹⁸ Mint minden közös meggyőződés, köztük a narcisztikus kollektív áldozatiság is hozzájárul a társas valóság, kultúra, identitás, szolidaritás és a csoportcélok konstrukciójához. Sőt rendkívül hatékony, ha a csoport tagjainak nagy része osztja ezt az áldozatiságképet. A beszédekben megjelenő áldozati érvelés leginkább

¹⁷ John C. Turner–Michael A. Hogg, M. A., Penelope J. Oakes, Stephen D. Reicher, Margarete S. Wetherell: *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*. Oxford–New York, Blackwell, 1987.

¹⁸ Bar-Tal–Chernyak–Hai–Schori–Gundar: A Sense of Self-Perceived Collective Victimhood... 231.

a másik együttérzésére hat, *érzelmi azonosulást* vár el az áldozattal. Helena Antipov orosz pszichológusnő a gyerekek megismerésén alapuló (kognitív) képességeit vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy pusztán az áldozat iránti szimpátia is a bosszú érzését hívhatja elő, hiszen az átértett szenvedés haragot vált ki és azt az igényt, hogy a tettes elnyerje méltó büntetését.¹⁹

A nárcisztikus áldozatiság egyik alapgondolata (makro-premisszája), mely a gondolkodási struktúrák alapjaként szolgált, hogy az Én/Mi (*sokkal*) *értékesebb*, mint az Ö/Ők. Hitler beszédeiben rendre visszatérnek a 19. századi romantikus nacionalizmus metaforái és gondolatvilága. Noha a nemzetiszocializmus lenyűgözően modern benyomást tett a kortársakra, ezen ideológia érzelem- és gondolatvilága a 18. századi nyelvi és a 19. századi politikai nacionalizmust idézi. A *szakralizált közösség* (nemzet/ *Volksgemeinschaft*) kétségtelenül egy másik makro-premissza ebben a gondolatvilágban. A szakralizálás pszichoanalitikus értelmezésben túlzott idealizálás, mely a világot szent közösségre és gonosz idegenekre hasítja. Mivel a közösség szent és ezáltal sérthetetlen, meg kell védeni az ártó külső (és belső) erőktől, akár az élet feláldozása árán is. Hitler és Goebbels elemzett beszédeiben a közösségért áldozatot kell hozni, még az áldozatoknak is. A Führer ezt vállalja, ezért a mártírium számára különleges pozíciót biztosít. A szakralizáció által az értékek (*Volksgemeinschaft*, vér, faj, Führer stb.) olyan értékkategóriába kerülnek, amelynél csak Isten lehet több, illetve hozzá hasonlatossá válnak, ráadásul komoly erkölcsi fölényt biztosítanak az eszme egyetemességéből adódóan szinte minden nép/nemzet felett. Hitler saját értelmezésében nemcsak saját (kiválasztott) népének megváltója, hanem az egész emberiségé.

A nemzetiszocializmus gondolatvilága ezer szállal kötődik a kereszténység gondolatvilágához, tulajdonképpen abból táplálkozik. A *Volksgemeinschaft* (nemzet) mint szakrális közösség jelenik meg, mely Isten kiválasztott népének örökségével hozható párhuzamba²⁰

¹⁹ Helena Antipoff: Observation sur la compassion et le sens de justice chez l'enfant. *Archive de Psychologie*, 1928/21. 208–214.

²⁰ Kiss: *A történeti pszichológia elmélete...* 213.

(árják). Megjelenik a feltétel nélküli odaadás, a teljes összeolvadás követelménye (*ein Volk, ein Reich, ein Führer*), Hitler megváltóként ábrázolja magát, aki küldetést vállal és feláldozza magát, hogy a közösséget megváltsa szenvedéseitől. Miként Krisztus, úgy a nemzet is fel fog támadni – szól az ígélet. Noha a beszédekben nem jelennek meg, az apokalipszis-fantáziák más helyütt ugyancsak e gondolatkör részét képezik. Ennek a gondolatrendszernek a gyökerei egészen a 17. századig nyúlnak vissza, ahol az identitás- és alteritásképek nemzeti határai először körvonalazódtak a német nyelvi nacionalizmusban. A németek, akárcsak számos más európai nép, eredetüket a Bibliából vezették le. A német nemzet (értsd német nyelvet beszélők közössége) mint Isten kiválasztott népe és mint a legősibb és legtisztább nyelv őrzője gondolata ebben a században születik meg, elsőként Justus Georg Schottelius tollából, aki a németeket Askenáz leszármazottainak nevezte (Teut: az igaz isten neve kelta kiejtéssel).²¹ A nemzet mint szakrális közösség gondolata a 18. században születik meg és a 19. századi politikai nacionalizmusban teljeseedik ki. A megtisztulás utáni vágy jelen van a nyelvi nacionalisták purifikációs törekvéseiben, a kereszténység áldozat általi megtisztulási vágyában és komoly szerepet kap a náci ideológiában is. A tisztaság és elpiszkolódás/beszennyeződés paradigmája egyébként az idegenség konstrukciójának gyakori kísérője.

A nacionalizmus kereszténységtől kölcsönzött szakrális világa már az első világháborúban is jelen van, de töretlenül él tovább a náci ideológiában. Hitler az isteni (természeti/faji) rendet akarja helyrehozni, és ezért a célért áldozatot kell hozni, az „üdvözülés” tehát áldozathoz kötött (mert az áldozat egyben megtisztulás). A tisztaság, illetve az elpiszkolódás, bemocskolódás elkerülése ugyanakkor egzisztenciális kérdés. A nép jobb jövőjéért fel kell áldozni a testi vágyakat, a test tisztaságának megőrzéséhez önmegtartóztatásra van szükség. Stephan Marks a kétezres évek elején olyan kortánúkkal (24 férfivel és 19 nővel) készített interjút, akik a hitleri rendszerben

²¹ Anja Stukenbrock: *Sprachnationalismus*. Berlin, Walter de Gruyter, 2005. 153.

a Hitlerjugend, BdM, SS és NSDAP tagjai voltak.²² Elvira Scheer, az egyik interjúalany azt nyilatkozta Hitlerről, hogy számukra Hitler egészen távolinak tűnt, szinte lebegett, akár a szentek, úgy, mint Jézus vagy Mária. (A kijelentés jól érzékelteti azt, hogy a náci ideológiát és képviselőit a rendszer hívei is a keresztény szimbólumrendszeren keresztül értelmezték, noha ennek mértékéről nincs adatunk.) Meg volt győződve arról, hogy Hitler csak a népéért élt. Azt hitte, nem is fog megházasodni, mert minden erejét a német népnek szenteli. „Mint egy katolikus pap, aki nem házasodik meg, mert minden erejét a gyülekezetének szenteli. Nem gondol magára, csak ránk.”²³ Elvira kislányként tisztelte, bár semmit sem tudott róla. Hitler magánélete tabu volt. Nem is volt magánélete – teszi hozzá. Az önmegtartóztatás, a szexualitás szükségszerű reprodukcióra redukálása is egy a párhuzamok közül. Véleményem szerint azonban ezek a párhuzamosságok nem feltétlenül tudatos konstrukció eredményei, hanem a 19. századi nacionalizmus (még Hitler által sem igazán reflektált) paradigmarendszeréből erednek. Noha a nacionalizmusoknak számos fajtája ismert ma a világban, a közép-európai nacionalizmusok egyik közös jellemzője a kereszténység premisszáinak reflektálatlan átvétele.²⁴ A 18. század előtt ugyanis majdnem minden az isteni rendből vezethető le, ezen a kereten kívül az ember világa nem értelmezhető.

A náci áldozatisághoz kapcsolt hiedelmek, érzelmek és viselkedési tendenciák

Az áldozatiság, mint fent már utaltunk rá, tartós állapot, melyhez a csoportról alkotott *közös elképzelések, érzelmek és viselkedési tendenciák* kapcsolódnak. A kollektív áldozati szerep feltétele, hogy legyen történet arról, hogy a csoportot valamilyen sérelem érte (ez a náci

²² Stephan Marks: *Warum folgten sie Hitler? Die Psychologie des nationalsozialismus*. Düsseldorf, Patmos, 2005.

²³ Marks: *Warum folgten sie Hitler?*... 36.

²⁴ Bővebben lásd erről Thomas Hylland Eriksen: *Etnicitás és nacionalizmus*. Fordította Bencze Szabolcs és mások. Budapest, Gondolat, 2011.

áldozattörténetben Versailles), a csapás igazságtalan és erkölcstelen, mert a közösség normáit sérti, és mindezért a felelősség másokat terhel. A szövegekhez intézett kérdés most az, hogy vajon mitől is szenvednek az áldozatok. A szenvedés legfőbb oka a nemzet „megroppanása”, mert megszenstelenítették (allegorikus utalás a nemzet mint női princípium megbecstelenítésre is) és megfosztották egzisztenciájától. Visszakanyarodva a beszédelemzések első pontjához, azt olvassuk: a német népet *megalázták*, megfosztották *méltóságától és bemocskolták minden szentségét*.²⁵ Ugyanebben a beszédben más helyütt: a németek minden nép közül e földön a *legtöbbet* veszítették. Vagyis az áldozatok fájdalma leginkább a *megalázottságból* fakad. Goebbels és Hitler a Versailles-i békeszerződést Németország *megszégyenítésével* azonosították (*Schandfrieden*) és minden szenvedés, drágulás és árulás ős eredőjeként állították be.



Germania a kínszlopon²⁶

²⁵ Jäckel-Kuhn (Hg.): *Hitler*... 313.

²⁶ Propagandapostkarte gegen die Bestimmungen des Versailler Vertrages. Verlag Josef Winter. Oberndorf bei Salzburg, um 1920, 13,8 x 9,5/© Deutsches Historisches Museum, Berlin, Inv. Nr.: PK 96/235.

Ez a történet nem egy olyan veszteségről szól, melyet el kellene gyászolni, hanem harcba kell indulni érte, hiszen újabb áldozat árán visszaszerezhető. A gyász végérvényes veszteség, itt azonban pusztán sértettségéről van szó. Hiszen halottakat, egy test épségét, férjet, feleséget, gyereket, elvesztett barátot gyászolni egészen más érzés, mint azon felháborodni, hogy népünk/nemzetünk (csoportunk) becsületét lábbal tiporták. A beszédekben ugyanakkor nem fordul elő a háború okozta négyévnnyi szenvedés, mely az áldozatiság potenciális forrása lehetett volna. Ugyanis egyre bővebb forrásanyag áll rendelkezésünkre arról, hogyan is reagált a korszak katonája a háború megpróbáltatásaira. A gránátosok európai áldozatainak számát ma több mint egymillióra becsülik (ez csak a regisztrált eseteket jelenti), és mint tudható, egyetlen háború sem múlik el pszichés következmények nélkül. Noha a PTSD (poszttraumas stressz zavar) diagnózisát csak a Vietnámi háború után sikerült felállítani, a jelenség ettől függetlenül mindig is létezett és nem csak harctéri események kapcsán jelentkezett.²⁷ Sőt a kutatások tanúsága szerint ez a probléma még Hitlert sem kerülte el. Az egyetlen pszichés zavar ugyanis, melyet Hitlerre vonatkozóan „posztumusz empirikus” kutatásokkal kimutattak, a PTSD volt, kortárs megnevezéssel shell shock. A gondolatot tovább szöve tehát az a kérdés, hogy merre talált utat ez a fájdalom, hiszen nem tűnhetett el nyomtalanul.

Tizenkét évvel a háború után Ernst Jünger két párhuzamos világról számolt be: az egyik egy heroikus világ, a másik az érzékenység világa. Mindkettő sajátos viszonyt alakított ki a fájdalomhoz: az érzékenység világában a cél a fájdalom lezárása és eltüntetése, a heroikus világ alanyai viszont úgy élik az életüket, hogy mindig fel vannak vértézve a fájdalommal szemben, mindig bevetésre készek.²⁸ Más szóval ők a traumát nem feldolgozták, hanem elhárították, Stephan Marks tézise

²⁷ Frederic L. Coolidge–Felicia L. Davis–Daniel L. Segal: Understanding Madman: A DSM-IV. Assessment of Adolf Hitler. *Individual Differences Research*, 2007/5. 30–43.

²⁸ Ernst Jünger: *Über den Schmerz. Sämtliche Werke*. Bd. 7. Stuttgart, Klett, 1987. 159.

szerint a következő generációra örökítették és ezzel egy transzgenerációs folyamatot indítottak be. A továbbörökített tartalmak, köztük a sértettség, áldozatiság, empátianélküliség, saját csoport glorifikációja, reváns stb., gyakran reflektálatlanul maradtak és így a hétköznapi normalitásába simulva, észrevétlenül éltek tovább. Erre Marks interjútiban számos példát találunk. Wutka és Riedesser²⁹ az első világháború résztvevőinek legjellemzőbb trauma-elhárítási módjait vizsgálták, és arra a következtetésre jutottak, hogy ennek tipikus formája a *heroikus háborús tudat* (lásd filoheroizmus³⁰) kialakítása volt, mely többek között az első világháborút követő hősi háborús irodalomban érhető tetten. Ernst Jünger így írt erről az érzésről: „Aki a háborút csak tagadásként élte meg, kizárólag mint egyéni szenvedést, és nem mint igenlést, egy magasabb rendeltetést, az rabszolgaként élte meg. Annak nem volt belső, csak külső élménye.”³¹ Ez a kép tökéletesen megfelel annak a célnak, melyet az első világháborús propaganda el akart érni és elvárt a katonáktól. Hitler a *Mein Kampf* lapjain gyakran panaszkodott arra, hogy az angol propaganda sokkal hatékonyabb volt, mint a német – én úgy látom, tévedett.

A trauma elhárítása mindig az Én védelmét szolgálja, mert az átélt helyzet felidézése elviselhetetlen fájdalmat okozna. A trauma elszenvedője (az áldozat) ezért megpróbál tőle „megszabadulni”, azaz eltávolítja a sérelmet okozó eseményt (derealizálja), és így minden fájdalom egyetlen képpé sűrűsödik össze.³² Az egyéni fájdalmat lehasítja és heroikus érzéssé idealizálja. Wutka és Riedesser szerint az

²⁹ Brenhard Wutka–Peter Riedesser: *Ernst Jünger: Heroisierung und Traumasucht*. In: Wolfram Mauser–Carl Pietker (Hrsg.): *Trauma. Freiburger Literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse*. Bd. 19. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000. 151–163.

³⁰ Kiss: *A történelmi pszichológia elmélete...* 143. ff.

³¹ Ernst Jünger: *Kampf des inneren Lebens. Sämtliche Werke*. Bd. 7. 103.

³² Jünger naplójában is megjelenik ez a képleírás, mely objektív, érzelemmentes, így képes a fájdalmat leválasztani: „A szétlőtt gerendák közül egy beszorult emberi test meredt. A fej és a nyak le volt vágva, fehér porcok villantak elő a vörös fekete húsból.” Ernst Jünger: *In Stahlgewittern. Sämtliche Werke*. Bd. I. *Der erste Weltkrieg*. Stuttgart, Klett, 1978. 31. Idézi Marks: *Warum folgten sie Hitler?* 135.

első világháborúban harcoló német katonák egy része a fájdalmat emberfelettivé idealizálta (értsd: szakralizálta) és a traumát úgy akarta uralni, hogy a hősi grandiózus Én-t (de nevezhetjük ezt nárcisztikus Én-nek is) egy elképzelt magasabb küldetés részévé emelték³³ (a nárcizmus kontextusában: inflálódó Én megmentése → szakralizálás → az ellenfél teljes elértéktelenítése [infrahumanizáció]). Ez a gondolat és érzés felvértezte őket a fájdalom ellen, de nemcsak saját, hanem mások fájdalma ellen is. Wutka és Riedesser leírása tulajdonképpen a *patológiás nárcisztikus áldozatiság* keletkezését mutatja be.

Nárcizmus és áldozatiság

A nárcizmus önmagában nem patológiás jelenség, hanem alapvető emberi jellemvonás, a problémát csupán a mérték jelenti. Az egészséges nárcizmus erősíti a személyiséget és sikeressé teheti, a patológiás nárcizmus viszont erőszakossá, bűnözővé, akár sorozat- vagy tömeggyilkossá is teheti a (saját meglátása szerint) értékét vesztett embert.³⁴ Reinhard Haller kriminálpszichológiai tapasztalatai szerint a nárcizmus akkor válhat veszélyessé, ha az önértékelés helyét *egoizmus*; az empátia helyét a *kíméletlenség*, az érzékenység helyét a *sértettség* veszi át, és az egyén saját értékét csak akkor képes érzékelni, ha *mások értékét drasztikusan csökkenti*. A patológiás nárcisztikus személyiség szemüvegén keresztül (majdnem) mindenki értéktelen. A gyorsan inflálódó nárcisztikus Én ugyanis folyton új lehetőséget keres, hogy saját értékességét újra megélhesse. Mivel az értékesség számára kizárólag a külvilág (értsd valós vagy képzelt autoritás, pl. az Isten, a párt, a nemzet) értékelésétől függ, ezért rendkívül sebezhető és instabil, egy bizonytalan Én-t pedig folyton stabilizálni kell. A náci propagandabeszédekből egy olyan nárcisztikus személyiség háborús értékelése olvasható ki, aki *sértett*,

az *empátia jogosultságát tagadja*,³⁵ és saját Én-jét *egy szakralizált világ meghosszabbításának* tekinti.

A nárcisztikus áldozatiságnak tehát egészen sajátos, jól elkülöníthető jegyei vannak. Noha a kollektív áldozatiság minden jegye és jellegzetessége felismerhető, azonosítható az áldozati állapotot eredményező traumatikus esemény, megnevezték a tettet, erkölcsi veszteséget élt át (ez a veszteség azonosítható), a csoport ellen elkövetett sérelem igazságtalan és ezért logikus, ha az áldozat fellázad és bosszút áll. Tehát megvan a trauma, a veszteség és a felháborodás, de nincs elnémulás, gyász és megbocsátás. Összehasonlítva azonban más áldozattörténetekkel, például a holokauszttal, a náci áldozatiság nem némul el és a *beszédek tanúsága szerint* nincs tapasztalata az áldozatiság fizikai vonatkozásaival, úgymint agresszió, életellenes cselekedetek. A másik különbség, hogy a náci áldozatiság esetében nem áll fenn az ártatlanul elszenvedett jogtalanság ténye, hiszen a békeszerződés egy háborús agresszió következménye, vagyis az a kitétel, mely szerint az áldozat az esemény létrejöttéért nem felelős, és lehetősége sem volt arra, hogy a bajt elkerülje vagy megelőzze, valójában nem állja meg a helyét. A náci áldozatiság inkább erkölcsi természetű, annak megalázó következményeivel. Abból a makro-premisszából indul ki, hogy az Én/Mi sokkal értékesebb, mint az Ő/Ők. Az Én mindig egy szakrális közösség meghosszabbításának tekinthető, így maga is részesül ebből az erőből, sőt áldozatisága is szent. A zsidók áldozattá tétele ezzel szemben egészen profán módon következett be, hiszen az előzőleg infrahumanizált (már nem is ember), arctalan emberek elpusztítása már nem tűnt bűnnek. Az áldozatok így a legfőbb hatalomnak (természet/faj) tett *szakrális áldozat* szerepét kapták, azon cél érdekében, hogy a világ rendje ismét helyreálljon. Ez azonban a maga profán valóságában az empátia teljes elvesztését jelzi.

³³ Wutka–Riedesser: *Ernst Jünger...* 155.

³⁴ Reinhard Haller: *Die Narzissmusfalle*. Salzburg, Ecowin, 2013. 40.

³⁵ Victor Klemperer könyvében pontos leírását adja annak, hogyan konnotálódtak át a szavak a náci uralom idején. Két példa erre a „rücksichtslos” (kíméletlen) és a „fanatisch” (fanatikus) fogalmak jelentésváltozása, mely a nácik előtt és után is negatív értelmű volt, de Hitler szótárában pozitív szuperlatívusszá váltak. Vö. Victor Klemperer: *Lingua Terti Imperii. Notizbuch eines Philologen*. Berlin, Aufbau Verlag, 1947.

Egy igazi „nárciszta” *soha nem felejt és soha nem bocsát meg*. Mivel Versailles sértését jóvá kellett tenni (a megsebzett identitást helyre kellett állítani), ezért Hitler bosszúra esküdött. Meggyőződésem szerint a náci vezér célja 1918 után *kizárólag* a bosszú volt, melynek intenzitása az egyre komorabb események láttán évről évre nőtt. Ő nem tette volna le a fegyvert, ahogy ezt többször is emlegette, a végső győzelemig harcolt volna, ezért a fegyverletétel árulás volt. 1938. november 10-én Münchenben tartott sajtótájékoztatóján maga mondta el a sajtó képviselőinek, hogy a békéről tett nyilatkozatait kizárólag a kényszer szülte. Saját bevallása szerint a német népet előbb lépésről lépésre pszichésen a háborúra kellett hangolnia, ezért nem propagálhatta kizárólag az erőszakot, hanem bizonyos külpolitikai folyamatokat úgy kellett megvilágítani az embereknek, hogy maguk kiáltsanak bosszú után.³⁶ Szerinte a háború (1914-ben) nem Szerbia és a Monarchia miatt folyt, hanem a német nemzet megmaradásért.³⁷ Hitler a *Mein Kampf*-ban írja le, mit érzett 1918. november 10-én a pasewalki katonai kórházban, amikor megérkezett a fegyverletétel híre: „Minél inkább tudatosult bennem a borzalmas esemény, annál erősebben égette arcomat a szégyenteljes felháborodás és gyalázat.”³⁸

³⁶ „Der Zwang war die Ursache, warum ich jahrelang nur vom Frieden redete. Es war nunmehr notwendig, das deutsche Volk psychologisch allmählich umzustellen und ihm langsam klarzumachen, daß es Dinge gibt, die, wenn sie nicht mit friedlichen Mitteln durchgesetzt werden können, mit Mitteln der Gewalt durchgesetzt werden müssen. Dazu war es aber notwendig, nicht etwa nun die Gewalt als solche zu propagieren, sondern es war notwendig, dem deutschen Volk bestimmte außenpolitische Vorgänge so zu beleuchten, daß die innere Stimme des Volkes selbst langsam nach der Gewalt zu schreien begann...” C 1136 DRA. Idézi Wilhelm Treue (Hrsg.): Rede Hitlers vor der deutschen Presse (1938.11.10.). *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1958/6. 175. ff.

³⁷ Adolf Hitler: *Mein Kampf*. München, Zentralverlag der NSDAP, 1943. 177.

³⁸ „Je mehr ich mir in dieser Stunde über das ungeheuerere Ereignis klar zu werden versuchte, um so mehr brannte mir die Scham der Empörung und der Schande in der Stirn.” Hitler: *Mein Kampf*. 225.

A patológiás nárcisztikus áldozatiság forrásai és következményei

A vereség szégyene

A *szégyen* és a *felháborodás* két kulcsfontosságú érzelem a nárcisztikus áldozatiság létrejöttében. Nemcsak Adolf Hitler érzett így 1918-ban, hanem számtalan német is. A szégyen azért megsemmisítő érzés, mert a teljes személyiséget veszi célba. Míg a bűn inkább a cselekvés helytelenségére vonatkozik, a szégyenben maradt ember teljes személyiségét érzi rossznak és értéktelennek.³⁹ A bűn náci értelmezésben azokra szállt, akik miatt szégyenben maradt az ország.⁴⁰

A szégyen érzésének középpontjában mindig egy olyan sorseseemény áll, amelynek elszenvedője, de nevezzük őt most áldozatnak, ezt a tapasztalatot nem tudja zökkenőmentesen beilleszteni a mindennapi élettapasztalatok sorába (ez a megszállás traumája). A problémát azonban nem maga az esemény jelenti, hisz a világ történései jelentés nélkül állnak. Az esemény jelentését az értelmezés (attribúció) hozza létre. Egy katonai vereséget lehet veszteségként értékelni és elgyászolni vagy a nemzet megalázásának minősíteni, ez viszont felháborodást vált ki, melynek logikus következménye lehet a bosszú. Ez utóbbi esetben az áldozat abból indul ki, hogy tiszta és jogos céljait (a nemzet megmentése) durván és jogtalanul bemocskolták, és ezzel a közösségért vállalt (szent) áldozatában alázták meg. Vagyis nagyon lényeges az a szempont, hogy a sérelmet az egyén egy kudarcos szerepként éli meg vagy egész lényét megsemmisítő támadásként értékeli. Noha a szégyen érzése mindenkiből nagyon hasonló reakciókat vált ki, a nárcizmus logikájából következően Hitler számára a sértés is *megalázás* egyenlő egy nép fizikai-pszichikai megsemmisítésével.

³⁹ Holly VanScoy: *Shame: The Quintessential Emotion*. Psych Central. URL: <http://psychcentral.com/lib/shame-the-quintessential-emotion>. (2016.01.11.)

⁴⁰ Bővebben Kiss: *Hősök és bűnbakok a Weimari Németországban...* 62–74.

Az Én-határok problémája

A nárcisztikus személyiség számára ugyanis a világ és saját személye nem választható ketté. Ahogy Erich Fromm írja: „Ő maga minden, a világ semmi – jobban mondva ő maga a világ.”⁴¹ Ezért nem képes sem differenciálni, sem relatív mértéket alkotni. Vagyis a nárcisztikus személyiség számára saját perspektívája *azonos* a világ értékével és mértékével. Ez tulajdonképpen egy infantilis világszemlélet racionalizált variánsa.⁴² Hitler azonosította magát a nemzettel és a párttal, következésképp bárki, aki a nemzetet vagy a pártot kritizálta, személyes támadást intézett a Führer ellen. Ez a sajátos Én-kép ugyanakkor nemcsak „lefelé”, hanem „felfelé” is ugyanezen logika szerint működött, amikor Hitler saját politikai célját a Mindenható céljával tette egyenlővé.⁴³ A világ így egyetlen ponttá zsugorodik, melyben az Én, a párt, a nép és Isten végzetesen és véglegesen összeolvadnak – egy *unio mystica*-vá.

Egocentrizmus – túlzott önérték

A vezér személye valóban nem választható el az általa vezetett csoporttól, hiszen a nárcizmus csoport szinten is a társas valóság alakítója volt. Hitler személyiségében egy pszichiáter ma valószínűleg mazochista-nárcisztikus személyiségzavart diagnosztizálna erős paranoid vonásokkal. A személyiségzavarok azonban nem tartoznak a pszichózisok (hétköznapi néven elmebajok) közé, sőt a nárcisztikus személyiségzavar szinte fel sem tűnik a 20. és 21. századi társadal-

⁴¹ Erich Fromm: *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung. Erich-Fromm-Gesamtausgabe*. Band 11. München, DTV, 1989. 481.

⁴² Jean Piaget, svájci pszichológus szerint ugyanis ez a perspektíva a gyermekkorra jellemző, amikor a gyerek még nem tudja elkülöníteni a külső realitást és saját Én-jét, ezért a saját perspektíva egyben a világ értékelésének abszolút mértéke.

⁴³ „So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn.” Hitler: *Mein Kampf*. 70.

makban. Legkiforrottabb kollektív formái többek között a radikális nacionalizmusban, utópisztikus kommunista és elitista mozgalmakban, vallási és egyéb fanatizmusokban leltek „otthonra”, de ma is tovább élnek a teljesítményalapú társadalmak „mártírjaiban”, és valljuk be, a tudomány világát sem hagyta érintetlenül. Ezek a csoportok, egyének, mozgalmak, vallások kivétel nélkül abból a makro-premisszából indultak és indulnak ki ma is, hogy az Én/Mi *sokkal értékesebb*, mint az Ő/Ők, és itt a hangsúly a „sokkal” szóra esik. Egy ilyen gondolat társadalmi normalitássá emelése számos következménnyel járhat: könnyedén levezethető belőle a demokrácia kártékonyága, a társadalmi hierarchiák Isten által sugallt rendje, a szakralizált közösségek felsőbbrendűsége és az elitek érinthetetlensége, de egy aprócska csúsztatással levezethető belőle a csoport (párt/nemzet) elsőbbsége az egyénnel szemben vagy az egyén (Führer) elsőbbsége a csoporttal szemben is. A náci csoport és vezetőjének „többletértéke” a „szent” ügyért (értsd: a faj megtisztításáért) vállalt áldozatából fakad, hiszen ez Hitler szerint egybeesik a Mindenható céljaival. Hitler értelmezésében tehát a Mindenható egy haragvó (nárcisztikus) bosszúálló, aki azt várja el teremtményeitől, hogy pusztítsa el azokat, akik a fajt beszennyezték. A faj tisztaságának harcosa azonban nemcsak a németek, hanem az egész emberiség bűnét teszi jóvá.⁴⁴

Empátiavesztés

A kollektív áldozatiság érzése valóságos élményekből táplálkozik, azonban kialakulásához nagymértékben hozzájárul az, hogy a csoport tagjai hogyan értelmezik az eseményeket. A kollektív áldozati szerepbe helyezkedő nemzetek és etnikai csoportok jellemzője, hogy más csoportokkal szemben nem mutatnak empátiát – írja László.⁴⁵ Ez azonban véleményem szerint elsősorban a nárcisztikus önképet ápoló csoportokra jellemző. Mack szerint:

⁴⁴ Hitler: *Mein Kampf*. 272.

⁴⁵ László János: *Történelemtörténetek*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2012. 170.

Ez az állapot párhuzamba állítható annak a személynek a nárcizmusával és önzésével, aki úgy látja önmagát, mint akit a múltban annyi sérelem és méltánytalanság ért, hogy a jelenben csakis saját szükségleteire képes figyelni és semmilyen empátiát nem érez azokkal szemben, akiknek sérelmet okoz. Hasonlóképpen, a más csoportok által okozott ismétlődő szenvedések által traumatizált etnikai-nemzeti csoportok kevés jelét mutatják annak, hogy sajnálnák a másoknak okozott sérelmeket, vagy felelősséget éreznének azok iránt az áldozatok iránt, akiket ők tettek áldozattá.⁴⁶

A nárcisztikus személyiség *nem ismeri az együttérzést*, hiszen képtelen arra, hogy másokat érző lényként észleljen, csakis magával tud együtt érezni. Empátiát csak érett, erős személyiség képes érezni. Más fájdalmának átélése teljesen „elszívna” a nárcisztikus ember saját szenvedésének energiáját. Ezzel magyarázható az a sajátossága is, hogy nem tűr áldozat-konkurenciát (lásd: a német nép minden nép közül a *legtöbbet* veszítette).

Identitásnélküliség

A nárcisztikus áldozatiság legfőbb jellemzőjét azonban az identitásnélküliségben kell keresnünk, hiszen – ahogy a fentiekből talán kitűnik – valójában nem alakít ki saját identitást, hanem mindig valamilyen autoritás meghosszabbított Én-jeként létezik és gondolkodik. Ez az autoritás lehet Isten, egy szülő, egy párt, egy nemzet stb. Arno Gruen a *Der Fremde in uns (A bennünk élő idegen)* című könyvében a bántalmazott gyermek⁴⁷ esetét írja le, aki azért nem alakít ki saját

⁴⁶ John E. Mack: *The Psychodynamics of Victimization among National Groups in Conflict*. In: Vamik D. Volkan–Demetrios A. Julius–Joseph D. Montville (eds.): *The Psychodynamics of International Relationships*. Vol. I. *Concepts and Theories*. Toronto, Lexington Books, 1999. 119–130.

⁴⁷ A bántalmazás nemcsak fizikai, hanem érzelmi értelemben is lehetséges. Jelenthet rossz bánásmódot, szexuális visszaélést, elhanyagolást és minden olyan bánásmódot, amely a gyermek méltóságának sérelmét eredményezi.

identitást, mert azt tanulta meg, hogy ahogy ő van, az úgy nincs rendben, ezért arra kényszerül, hogy saját Én-jét *feláldozza*. A gyerek azonosul bántalmazójával, hogy elkerülje a szenvedést és a helyzet feletti kontrollvesztést később úgy akarja helyreállítani, hogy ő maga tesz másokat áldozattá. (Anna Freud és Ferenczi Sándor épp az 1930-as években írt erről.) Gruen szerint ez a gyerek felnőttként magát belső áldozatként éli meg, de ennek beismerése tiltott és gátolt, mert a felismerés egyrészt a szégyen ordas érzését szabadítaná fel, másrészt pedig be kellene ismernie, hogy az általa tisztelt autoritás valójában a bántalmazója.⁴⁸ A történet tökéletesen illik a nárcisztikus személyiségre is, azzal a kis kiegészítéssel, hogy ebben az esetben nemcsak a bántalmazás, hanem a túlzott kényeztetés (a szülő igényeinek artikulátlansága) is a saját Én „leváltását” eredményezheti.

Az *Én áldozattá válása* azonban mindig nyomot hagy. Gruen szerint az az ember kiáltja világgá áldozati helyzetét, akinek megtiltották a fájdalom kimutatását.⁴⁹ Ez persze nem jelenti azt, hogy a nárcisztikus áldozat ne érezne fájdalmat. Nagyon is érez! Gruen szerint azonban a belső áldozatot fedi el egy külsővel. A fájdalom ugyanis elfedhető fájdalommal, és a belső áldozatiság megélhető külső áldozatisággal. Az álcázásnak olyan játéka ez, mely a játékos számára is rejtve marad. Véleményem szerint azonban a náci áldozatiság fájdalma nem (csak) a gyermekkorból eredhet, hiszen ezek az emberek a háború okán négyévnnyi szenvedésnek voltak kitéve. Viszont ha a német férfitársadalom döntő része érintett volt az első világháborúban, de fájdalmát soha nem fordíthatta könnyekbe, mert az férfiatlan lett volna és gyenge, akkor a fájdalom megélésének útja lehetett Versailles siratása is, noha ezek a könnyek soha nem oldják azt a fájdalmat, amit elfednek vele. A katonai vereséget tilos volt gyászolni, hiszen (a náciak szerint) ez meg sem történt. Viszont ha a gyász tiltott, akkor a fájdalomnak máshol kell utat találnia, pl. a kollektív áldozatiságban. A saját csoport nárcisztikus idealizálása volt a legfőbb akadálya annak, hogy a náci csoport tagjai átérezzék igazi fájdalmukat, mely annak felismeréséből

⁴⁸ Arno Gruen: *Der Fremde in uns*. München, DTV, 2015. 208. ff.

⁴⁹ Gruen: *Der Fremde in uns*. 32.

fakadt volna, hogy a vakon követett autoritások valójában fel-, ki- és elhasználták őket. Egy csoport nárcizmusa mindig az „elhajlókkal” szembeni reakcióban leleplezi le magát leglátványosabban. Ugyanis az elhajlót, aki nem vesz részt a szenvedés kollektív rituáléiban, árulónak bélyegzik. Az igazi fájdalom soha nem tesz ilyet, egyszerűen csak szomorú.

NAGY ÁGOSTON

Szemponatok a *pro patria mori* és az áldozatfogalom értelmezéséhez a francia háborúk magyarországi propagandájában

Áldozat, háború, nemzettudat

Az áldozat fogalmáról és az áldozatnarratívákról szóló elemzések az utóbbi időben a magyar történelem vonatkozásában is igyekeztek számot vetni azokkal a változásokkal, amelyek a fogalom használatát, szemantikai struktúráját, az áldozathoz kapcsolódó diszkurzív konstrukciókat, elbeszélésmintákat érintették.¹ A háborús és honpolgárinemesi hőskultusszal összefonódó aktív áldozatiság mellett, a „történeti heroizációval” szemben a „történeti viktimizáció” előtérbe kerülése során egyre dominánsabbá vált a fogalomnak a kiszolgáltatottságot hangsúlyozó értelme.² Ez ártatlanságot sugallva valamely külső (idegen)

¹ A szakirodalomban az aktív áldozatiság különféle formáival és toposzaival kapcsolatban különösen a kora újkorral (mind felekezeti: például a protestáns mártírológia vagy az *imitatio Christi*, mind humanista, „vitézi” oldalról), illetve a 18. század végének háborús tematikájú poézisével kapcsolatban születtek fontos tanulmányok. A napóleoni háborúk propagandadiskurzusai azonban – különösen ami a költészeten túli forrásokat illeti – még manapság is nagyrészt *terra incognita*-nak számítanak.

² Martin Sabrow: Heroismus und Viktimismus. Überlegungen zum deutschen Opferdiskurs in historischer Perspektive. *Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien*, 2008/43–44. 7–20. A 19. század végétől Magyarországon (is) lejátszódó folyamatokhoz és néhány áldozatokkal kapcsolatos elbeszélés elemzéséhez lásd: Balogh László Levente: A magyar áldozatnarratíva változásai. *Korall*, 2015/59. 36–53.

akarat passzív elszenvettségére utalt, akár egyénekre, akár konkrét, akár „elképzelt közösségekre”,³ *többsé-kevésbé absztrakt entitásokra értették.*⁴

A döntően a 20. századra eső viktimizációs diskurzusokon túl a német nyelvterület kutatói – nem függetlenül a háborús szolgálatokhoz köthető áldozatmodellek használatának katasztrofális, tömegeket érintő következményeitől – a modern aktív-militarizált áldozatfogalom megszületése iránt is különös érdeklődéssel viseltettek. Mindenekelőtt az a pályagörbe került érdeklődésük homlokterébe, amelyet a 19. század eleji felszabadító háborúktól kezdve a második világháborúig az áldozat fogalma bejárt, szoros összefüggésben a háborús mozgósítással, a „hősi halállal” és a nemzetről szóló diskurzusokkal. A hősekről alkotott képet illető változás legfontosabb eleme éppen abban állt, hogy a hőssé váláshoz már nem volt elég pusztán bátor és dicső tetteket elkövetni, ahhoz sokkal inkább a nemzet egészének hasznára és dicsőségére szolgáló cselekedetek szükségeltettek. A francia háborúk a hőskép demokratizálódását hozták el, a nemzethez való viszonyban az áldozat és a szolgálat különféle alakokat ölthetett magára. A népesség széles rétegeire azonban a háborús hősök kultusza volt a leginkább befolyással, amelynek középpontjában az egyes katona áldozatkészsége állt.⁵ Nem egészen másfél évszázad alatt a fogalom érvényességének köre a háborús hős- és halottkultusszal összefonódva,⁶

³ A fogalomhoz lásd: Benedict Anderson: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Fordította Sonkoly Gábor. Budapest, L'Harmattan Atelier, 2006. 19–22.

⁴ Az „áldozat” kifejezés nem-politikai, illetve közösségi relevanciát nem hordozó konnotációival itt nem foglalkozom.

⁵ Ute Frevert: Vom Heroischen Menschen zum „Helden des Alltags”. *Merkur*, 2009/9–10. 803–812. Különösen 804–807.

⁶ A „hősi halottak” körül – legtöbbször céltudatosan – kialakított kultusz (*politische Totenkult*) problémáival e helyütt nem foglalkozhatok részletesen. A német nyelvterületen lezajlott kultuszépítéshez és emlékmű-állítási gyakorlathoz lásd mindenekelőtt: Reinhart Koselleck–Michael Jeismann (hrsg.): *Der politische Totenkult: Kriegdenkmäler in der Moderne*. München, Fink, 1994.; Reinhart Koselleck: *War Memorials. Identity Formations of the Survivors*. Trans. Todd Samuel Presner. In: Uő.: *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, Stanford University Press, 2002. 285–326. A hazáért való halálhoz tapadó

a háborúk ember és erőforrásigényével párhuzamosan egyre szélesebb és szélesebb körre terjedt ki. Ennek a folyamatnak a kulcsidőszakait a hétéves háború előzményeit követően mindenekelőtt az 1806-ot követő porosz társadalmi és hadügyi reformok, az 1813–15 közötti *Befreiungskriege* mind horizontálisan, mind vertikálisan kiterjedt propagandája, a német egyesítést övező háborúk, végül az első és a második világháború jelentik.⁷

Ez az áldozatfogalmat illető jelentésváltozás éppen arra az időszakra esett, amelyet a német történeti-politikai alapfogalmakat feltáró szótár, a *Geschichtliche Grundbegriffe* szerzői „nyeregidőszaknak” (amely német nyelvterületen nagyjából a 18. század közepe és a 19. század közepe közötti évszázadot jelenti) nevezték, és amelyet Reinhart Koselleck *öntött teoretikus formába* a lexikon alapjául szolgáló fogalomtörténeti program részeként.⁸ A lexikon az áldozatfogalmat (*Opfer*) önmagában ugyan nem dolgozta fel, ám Koselleck a patriotizmusról szóló, 2003-ban kiegészített tanulmányában részletesen foglalkozott vele.⁹ Német nyelv-

19. századi német hőskultuszról újabban lásd: Karen Hagemann: *German heroes: The cult of the death for the fatherland in nineteenth-century Germany*. In: Stefan Dudink–Karen Hagemann–John Tosh (eds.): *Masculinities in Politics and War. Gendering Modern History*. Manchester–New York, Manchester University Press, 2004. 116–134. A felszabadító háborúhoz kapcsolódó emlékművek történetét hatalmas forrásanyagot mozgósítva Ulrich Bischoff dolgozta fel részletesen doktori disszertációjában: Ulrich Bischoff: *Denkmäler der Befreiungskriege in Deutschland 1813–1815. I–II*. Berlin, k. n., 1977.

⁷ Vö. Klaus Latzel: *Vom Sterben im Krieg. Wandlungen in der Einstellung zum Soldatentod vom Siebenjährigen Krieg bis zum II. Weltkrieg*. Warendorf, Fahlbusch & Co., 1988.

⁸ Reinhart Koselleck: *Einleitung*. In: Reinhart Koselleck–Werner Conze–Otto Brunner (hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972. xiii–xxviii.; Reinhart Koselleck: *Fogalomtörténet és társadalomtörténet*. Fordította Hidas Zoltán. In: Uő.: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest, Atlantisz, 2003. 121–145.

⁹ Reinhart Koselleck: *Patriotismus. Gründe und Grenzen eines neuzeitlichen Begriffs*. In: Uő.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003. 218–239.

területen a nemzet fogalmi hálójában, különösen a Volk fogalmában bekövetkezett újkori szerkezetváltozás során a „nép [...] mint harcibeli és pártbéli fogalom jelenti be igényét az általánosságra [...]. A rendileg felosztott fogalomból potenciálisan demokratikus fogalomba” ment át. Ennek kiemelt terepeként éppen az általános hadkötelezettség révén a háborúk jellegének és a bennük, róluk való beszédnek az átalakulása állt, ahol a dinasztikus hivatásos, zsoldosseregek helyett vagy mellett már „Európa – és Ázsia – »valamennyi népe« csatázott egymással”, melyet jól szemléltet az 1813-ban vívott lipcsei csatára alkalmazott új elnevezés, a *Völkerschlacht*.¹⁰ Voltaképpen ennek az átalakuló tapasztalatnak a jelentőségére hívta fel a figyelmet nacionalizmus-elméletében a modernista Benedict Anderson is, amikor a „mély, horizontális bajtársiasságként” felfogott nemzetben megtestesülő „behatárolt elképzelésekért vállalt önkéntes halált” a nacionalizmusok magyarázatának egyik alapproblémájaként határozta meg.¹¹

Voltak a nacionalizmus-elméletekkel kapcsolatba hozható szerzők, akik az élet feláldozásának (a valamiért való halálnak) a problémáját Andersonnál jóval konkrétabban vetették fel. George L. Mosse elesett katonákról szóló könyve szerint a tömeges halált (voltaképpen a háborút mint „államilag szankcionált tömeggyilkosságot”) a „Háborús Tapasztalat Mítosza” emelte új dimenzióba. Ez a háborút és elesettjeit jelentésteli, sőt „szent” eseménnyé avatta, amely épp az áldozathoz kapcsolódó hagyományos vallási képzeteknek a nemzet mint mindent átható „polgári vallás” körülményeire való adaptálásán keresztül tűnt elérhetőnek. A mítosz ugyan az első világháború alatt kapott központi, világméretekre kiterjedő és korábban elképzelhetetlen tömegeket érintő szerepet, ám már olyan kész mintákra támaszkodhatott, amelyeket

¹⁰ Reinhart Koselleck: Nép, nemzet, nacionalizmus, tömeg. Fordította Vincze Ferenc, Klement Judit. *Korall*, 2009/37. 5–15. Különösen 10–11.

¹¹ Anderson: *Elképzeltek...* 21–22. Könyvének egyik későbbi fejezetében konkrétan is feltette a bevezetőben már körvonalazott probléma kapcsán a kérdést: „miért hajlandóak az emberek meghalni ezekért a kitalációkért?” Ennek magyarázataként a nemzet érdekmentessége, nem választott volta által indukált „mélységesen önfeláldozó szeretetet” jelölte meg. Vö. Anderson: *Elképzeltek...* 120–122.

a francia forradalmi és a Napóleon elleni háborúk propagandája munkált ki, éppen azért, mert ezeket jelentős részben már új típusú „honpolgárokból álló hadseregek” (*citizen-armies*) vívták.¹²

Az etnoszimbolista Anthony D. Smith egy helyütt a nemzetet olyan „megszentelt közösségként” határozta meg, amely védelme érdekében képes lehet tömeges áldozatot kiváltani. A háborúk és az állami mobilizáció az adott történelmi közösség tagjainak a kvázivallásos, kommemoratív szertartásokon keresztül nem pusztán résztvett, de halhatatlanságot is ígért. Smith különbséget tett a háborúk premodern és modern formái között, amelyek ugyan – az etnoszimbolista perspektívából következően is – több jellemzőjükben osztoznak egymással, ám úgy vélte, hogy a modernséget épp a nyilvánosság tömeges hozzáférhetősége, a demokratizáció folyamata és a közösen osztott jogok és kötelességek különböztetik meg a korábbiaktól. A közösségek háborús tapasztalatait tekintve a fő változás éppen abban állt, hogy míg a 18. század előtt elkülönült testületként (vagy „rendként”) működő professzionális hadseregek és ezek háborús részvétele társadalmi hatásaiban inkább csak közvetett volt, addig a modernitásban a totálissá váló háborúk¹³ jegyében a polgári és katonai területek integrálásával egy tömeges nemzettudat jött létre a harcok

¹² George L. Mosse: *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*. New York–Oxford, Oxford University Press, 1990. 3–11. A „mítosz” felépítéséről lásd: 34–52.

¹³ A forradalmi és napóleoni háborúk kapcsán a „totális háború” gondolatát David A. Bell vetette fel nagy hatású könyvében: David A. Bell: *The First Total War. Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as We Know It*. Boston–New York, Houghton Mifflin Company, 2007. A koncepció részletes kritikáját Michael Broers fejtette ki, aki szerint a „totális háború” elemei modern vízióként ugyan már megfogalmazódtak a francia háborúk idején, ami a hadviselés intézményeire is hatással volt (tömeges mobilizáció, patrióta propaganda, katonai expanzióhoz kötött nemzetépítés, népfelkelések stb.), ám a gyakorlati megvalósítást korlátozta egyfelől a hagyományos technológiák, másfelől a tisztikar, illetve a politikai vezetőréteg ragaszkodása a régi politikai ethoszhoz, amely időről időre gátat szabott a fegyveres konfliktusok elharapózásának. Michael Broers: *The Concept of Total War in the Revolutionary–Napoleonic Period*. *War in History*, 2008/3, 247–268. Illetve Mark Hewitson: *Princes' Wars, Wars of the People, or Total War?* Mass

idejére, amely értelemszerűen sokkal mélyebben érintette a társadalom egészét.¹⁴ John Hutchinson Smith elképzelését továbbgondolva, a téma frissebb szakirodalma alapján (az andersoni modellel szemben is) kritikusan vetette fel azt a kérdést, hogy a tömeges halál vajon mennyiben volt a kollektív akarat felmutatása és mennyiben az állam kényszerítő hatalmának az eredménye. Hutchinson George L. Mosse és Smith kérdésfelvetéséből kiindulva hangsúlyozta és differenciálta a kollektív emlékezésen (*collective remembrance*) keresztül a háborús mítoszoknak és tapasztalatoknak a nemzeti identitások formálódásában betöltött szerepét.¹⁵

A fent bemutatott nacionalizmus-elméletekhez kötődő és éppen ezért meglehetősen absztrakt koncepciókkal kapcsolatban azonban kritikák is felmerültek, amelyek döntően a háborús tapasztalatoknak és a tömeges áldozathozatallal kapcsolatos diskurzusoknak az alapvetően modern jellegét érintették (modernitáson a fent tárgyalt szerzők nagyjából a francia forradalmi háborúkkal kezdődő időszakot értették). A 18. század végét megelőző, kora újkori háborús időszakok propagandáját, hadszervezetét, mobilizációs intézményeit és gyakorlatát vizsgáló kutatások közül például egy tanulmány, amely az 1700–1721 között vívott nagy északi háború svéd és dán diskurzusait elemezte, arra figyelmeztetett, hogy az elképzelt „háborús áldozatközösség” és az alsóbb rétegeket is érintő tömeges mozgósítás gyakorlata – legalábbis egyes országokban – jóval régebbre nyúlt vissza, mint azt a francia háborúk jelentőségét (és újdonságát) hangoztatók állították.¹⁶

Armies and the Question of a Military Revolution in Germany, 1792–1815. *War in History*, 2013/4. 452–490.

¹⁴ Anthony D. Smith: War and ethnicity: the role of warfare in the formation, self-images, and cohesion of ethnic communities. *Ethnic and Racial Studies*, 1981/4. 375–397.

¹⁵ John Hutchinson: *Warfare, Remembrance and National Identity*. In: Athena S. Leoussi–Steven Grosby (eds.): *Nationalism and Ethnosymbolism. History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*. Edinburgh, Edinburgh U. P. 2007. 42–52, különösen 44–50.

¹⁶ Andreas Marklund: The Manly Sacrifice: Martial Manliness and Patriotic Martyrdom in Nordic Propaganda during the Great Northern War. *Gender & History*, 2013/1. 150–169. Különösen 150–152. és 164–165.

Magyarország esetében némiképp hasonló a helyzet. A történet- és irodalomtudomány egyfelől a kora újkori felkelések, szabadságharcok (mindenekelőtt a Bocskai-felkelés és a Rákóczi-szabadságharc)¹⁷ rendkívüli időszakaival és az ezeket kísérő propagandatevékenységgel,¹⁸ másfelől az oszmán-törökökkel szemben vívott harcoknak a hadszervezetet, a társadalmi berendezkedést (például a köztes helyzetben lévő „vitélő rendet”),¹⁹ valamint a különféle politikai „beszédmódokat”²⁰ illető hatásaival kapcsolatban már felhívta a figyelmet arra, hogy az 1711 után kialakuló „alkotmányos rendiség” időszakát²¹ megelőzően

¹⁷ A Bocskai-felkeléshez lásd Varga Benedek: Szempontok a Bocskai-felkelés ideológiájának európai kontextusához. *Studia Caroliensia*, 2006/1. 29–41.; valamint Pálffy Géza monográfiájának vonatkozó fejezeteit: *A Magyar Királyság és a Habsburg Monarchia a 16. században*. Budapest, História – MTA Történettudományi Intézete, 2010. A Rákóczi-szabadságharc és a jobbágyságharc helyzetével kapcsolatban: R. Várkonyi Ágnes: *A vetési pátensek. A jobbágyságharc védelme és tehermentessége Rákóczi államában*. In: Köpeczi Béla–Hopp Lajos–R. Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi-tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. 11–31.

¹⁸ A probléma 17. századi politikai gondolkodásra vonatkozó vetületeinek tömör összefoglalásához lásd Varga Benedek: The term *libertas* in 17–18th c. Hungary. *Studia Caroliensia*, 2004/3–4. 309–313.; Uő.: *Political Humanism and the Corporate Theory of State: Nation, Patria and Virtue in Hungarian Political Thought of the Sixteenth Century*. In: Balázs Trencsényi–Márton Zászkaliczky (eds.): *Who's Love of which Country?* Leiden, Brill, 2010. 285–313., különösen 304–313. A Bocskai-felkelés politikai propagandájához: Kees Teszelszky, Zászkaliczky Márton: A Bocskai-felkelés és az európai információhálózatok. *Hírek, diplomácia és politikai propaganda, 1604–1606*. *Aetas*, 2012/4. 49–121.

¹⁹ A végvári harcok vitézi „ideológiájának” irodalomtörténeti vonatkozásaihoz lásd Bitskey István: *A vitézség eszményének változatai a régi magyar irodalomban*. In: Uő.: *Virtus és religio. Tanulmányok a régi magyar irodalmi műveltségről*. Miskolc, Felsőmagyarországi Kiadó, 1999. 114–132.; Bitskey István: *Végvár és kultúra*. In: Uő.: *Mars és Pallas között. Műltszemlélet és sorselemzés a régi magyar irodalomban*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2006. 61–73.

²⁰ Ezek nemzettel kapcsolatos vonatkozásait részletesen legutóbb Szabó András Péter foglalta össze az 1657 utáni erdélyi válság diskurzusaiával kapcsolatban, nemzetközi látókörű kora újkori kitekintéssel. Vö. Szabó András Péter: „De Profundis”: Nemzeteszmék az 1657 utáni évek erdélyi válságában. *Századok*, 2012/5. 1–75.

²¹ A fogalomhoz lásd Szijártó M. István: A „konfesszionális rendiségtől” az „alkotmányos rendiségig”. Lehetőségek és feladatok a 18. századi magyar rendiség kutatásában. *Történelmi Szemle*, 2012/1. 37–62.

létezett precedens a nemességen túlmutató tömeges katonai mobilizáció ideológiai alátámasztására.²²

A 18–19. század fordulóján forgalomban lévő propagandaszövegek szemléletéhez igazodva, amennyiben nem számolunk a kasztszerű tisztikarral és a társadalomtól elkülönült testként működő reguláris hadseregbe toborozott, illetve időről időre sorozott²³ (tyrózott, „kötéllal fogott”)²⁴ magyar ezredek legénységével, úgy a francia háborúk (1792–1815) a fegyverviselést (és a valamiért való halál potencialitását) tekintve valószínűleg a társadalom kisebb szeletét érinthették közvetlenül, mint a fent említett rendkívüli időszakok mozgósításai. Mindazonáltal a rendi társadalmon belül egyes rétegeket, a háborús országgyűléseken időről időre újraértelmezett „régí”, valamint az új törvényekből (melyek közül a legrészletesebbek az 1808. évi II. és III. ún. „felkelési törvények”),²⁵ az „ősi alkotmányosságra” való hivatkozásból fakadóan a korabeli ember számára rég nem tapasztalt mértékben érintett a modern francia hadsereggel szembeni mobilizáció, a katonáskodás kötelessége. Úgy vélem tehát, összhangban a háború és nemzet problematikáját vizsgáló újabb nemzetközi irodalommal, hogy a háborúk valóban tömegessé válása, a „honpolgár-katona” ideáltípusainak a megteremtése – részben „hozott anyagból”, részben a patriotizmussal kapcsolatos új elképzeléseken, fogalmi transzfereken keresztül – (ami a gyakorlatban a katonáskodó nemességet és döntő-

²² A probléma egyáltalán nem új a magyar történettudományban, lásd a *Történelmi Szemle* Molnár Erik vitaindító cikkével (Bevezető a vitához: Nemzet, haza, honvédelem a parasztság és a nem nemesi katonáskodó réteg gondolkodásában) megjelent 1963/1-es számának tanulmányai közül különösen: Szűcs Jenő, Benda Kálmán, Makkai László, Benczédi László és R. Várkonyi Ágnes írásait, illetve az ezekhez fűzött hozzászólásokat.

²³ A kérdéshez lásd Szijártó M. István: *A diéta. A magyar rendek és az országgyűlés 1708–1792*. Keszthely, Balaton Akadémia Kiadó, 2010. 461–466.

²⁴ Vö. Csetri Elek: „Katonának tött az átok”. Verbuválás és katonafogás Erdélyben a francia és a napóleoni háborúk idejében (1792–1815). *Hadtörténeti Közlemények*, 1997/3. 496–522.

²⁵ *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár, 1740–1835. évi törvényczikkek*. Fordította Csiky Kálmán. Szerkesztette Márkus Dezső. Budapest, Franklin-Társulat, 1901. 377–387. (1808. évi törvénycikkek)

en a privilegizált városok polgárságát érintette) ebben az időszakban Magyarország vonatkozásában is vizsgálat tárgyává tehető. A *sacrifice* értelmében vett, közösségre vonatkoztatott szekularizált (illetve reszakralizált) áldozatfogalom nyomait és a valamiért való halálról szóló elképzeléseket mindenekelőtt a korabeli propagandairodalomban lelhetjük fel. Ezen a korpuszon belül különösen a magyarországi rendeket elevenen érintő inszurrekciókat (1797, 1800, 1805 és 1809) kísérő röpirathullámokat érdemes kiemelni.²⁶

Az időszaknak, különösen az 1809-es osztrák–francia szembenállás periódusának²⁷ mint az elemzés fókuszának kiválasztását az is

²⁶ A felkelések és a francia háborúk kapcsán már a győri ütközet 100. évfordulójára is több fontos tudományos munka jelent meg, lásd mindenekelőtt az R. Kiss István által szerkesztett emlékkötetet: R[ugonfalvi] Kiss István (szerk.): *Az utolsó nemesi felkelés századik évfordulója emlékére*. I–II. Budapest, Benkő, 1909. A felkelések és az állandó hadsereg 18–19. századi rendi politikában betöltött helyéről részletes képet kaphatunk Poór János és Szijártó M. István munkái alapján, lásd Poór János: *Adók, katonák, országgyűlések 1796–1811/12*. Budapest, Universitas, 2003.; Szijártó: *A diéta...* 466–477. A francia háborúk kiterjedt irodalmának feldolgozása viszont éppen csak elkezdődött, Császár Elemér több mint száz éve született összefoglalásán túl (Császár Elemér: *Az utolsó nemesi felkelés a magyar irodalomban*. Győr, k. n., 1909.) a verses anyag rendszeres és programszerű vizsgálatához, lásd Porkoláb Tibor: *Szemponatok a francia háborúk inszurrekciós költészetének textológiai és filológiai vizsgálatához*. (Kézirat) Elhangzott a *Textológia – Filológia – Értelmezés* című konferencián Miskolcon 2013. május 30-án. Illetve Vaderna Gábor: Mit hagyományozott a 18. századi költészet a 19. századra? *Irodalomtörténet*, 2013/4. 467–501. A korabeli kéziratos költeményekhez lásd: Medgyesy S. Norbert: „Akkor jöhetett és örvendhett, hogy insurgeáltál!” *A Napóleon elleni magyar nemesi felkelések indulói, énekei kéziratos gyűjteményekben (1790–1825)*. In: Bana József–Katona Csaba (szerk.): *Franciák Magyarországon, 1809 (II. kötet)*. Budapest–Győr, GYMJVL–MOL–Mediawave Közalapítvány, 2012. 123–165., a prédikációkhoz: Lukácsi Zoltán: *Szószék és világosság. A magyar katolikus prédikáció a felvilágosodás korában*. Győr, Győri Egyházmegyei Levéltár, 2013. 208–220., illetve a zenei emlékekhez: Tari Lujza: „Jön a francz nagy lépésekkel.” *A Napóleon elleni nemesi felkelés zenei emlékei*. In: Bana–Katona (szerk.): *Franciák Magyarországon...* 245–260.

²⁷ Az 1809-es háború eszme- és politikatörténeti összefoglalásának legfrissebb feldolgozása Kosáry Domokos nevéhez köthető, aki a korabeli magyar rendiséggel, különösen a nemességgel kapcsolatban nyíltan kritikus álláspontot foglalt el az

indokolhatja, hogy ezt követően egészen 1848/49-ig nem zajlott olyan, a populáris propaganda szintjén is kiterjedt háborús diskurzus, amellyel kapcsolatban akár a patriotizmus által diktált honvédelmi kötelezettségek, akár az élet feláldozása komolyan szóba jöhetett volna. Ugyanakkor az is elmondható, hogy az 1809-es mozgósítás után, különösen a reformkorban időről időre politikai viták tárgyát képezte, hogy ki, milyen módon és miért köteles katonáskodni, illetve ennek részeként potenciálisan életét áldozni valamely magasabb entitásért. Kölcsey Ferenc például 1830-ban, a sorsvonás tárgyában elhangzott híres beszédében amellett érvelt, hogy a közjó szolgálatába állított és a hazaszeretet által motivált katonáskodás lehetőségét – amely korábban kizárólag a nemesség (esetleg a kiváltságos kerületek és a városok polgárságának) privilégiuma volt – a rendes hadsereg újoncaira is szükséges kiterjeszteni. Argumentációja a jogkiterjesztést szorgalmazó, klasszikus republikánus felhangokkal terhelt retorika keretei között mozgott, amikor a honpolgársághoz kapcsolódó erényeket, rendi jogállástól függetlenül, már nyíltan a nemzeti célokat szolgáló hadsereg előfeltételévé tette:

Mi a katona Tek. Küldöttség? azaz, minek kell a katonának lenni? Nem oly férfinak-e, ki a házi élet nyugalmas köréből magát kiszakasztja, hogy a köz hazáért vívjon, hogy a köz hazáért minden pillanatban szenvedni és halni kész legyen? [...] S e veszélyekkel szembeszállani mi lelkesíti őt? Zsold, és vak engedelem? Nem Tek. Küldöttség! [...] De neki a kötelességért, mivel hazájának, kedveseinek és saját magának tartozik, kell élni és halni; neki polgárnak kell lenni és maradni, azon önérzéstől magasított polgárnak, hogy az egészért magát áldozatul szentelje. Csak ily katonában, csak ily katonákból álló seregben vethet a nemzet bizodalmat és reményt; ily seregbe kell törekednünk.²⁸

uralkodó „feudális nacionalizmus” és a bűvópatakként csörgedező „progresszió” kettősségére alapozott narratívájában. Vö. Kosáry Domokos: *Napóleon és Magyarország*. Budapest, Magvető, 1977.

²⁸ Kölcsey Ferenc: *A sorsvonás tárgyában*. In: Kölcsey Ferenc minden munkái. VI. s. a. r. Toldy Ferenc. Heckenast Gusztáv, 1861. 55–61. (59.)

A császári és királyi hadsereg rekrutációjához kapcsolódó propagandát illetően azonban csak 1848/49 hozott mélyreható változást.²⁹

Meg sem kísérelhetem azonban azt – különös tekintettel a 19. századnak a francia háborúkkal kapcsolatos kollektív emlékezetét és a megszülető nemzeti történetírás kánonjában kijelölt helyét illető bizonytalanságokra –, hogy az általam választott időhatáron túl (amely forrásaim szórását tekintve nagyjából a kosellecki „nyeregidőszak” közepére esik) állításokat tegyek a fogalomhasználat változásait, kontinuitását-diszkontinuitását illetően.

Az áldozatfogalom korabeli használatait alapvetően három lépésben kívánom bemutatni. 1) Először – hasonlóan más olyan kutatásokhoz, amelyeket a fogalomtörténeti módszer inspirált³⁰ – vázlatosan igyekszem utánajárni annak, hogy az áldozat fogalmának szemantikai mezejét illető változás nyomai fellelhetőek-e a korszak szótár- és lexikonirodalmában, nagyjából a 18. század közepétől a 19. század második feléig. Ezzel az eljárással azonban a szemantikai „mélystruktúrán” túl nem sokat tudunk meg a fogalom konkrét jelentéséről és jelentőségéről az egyes politikai diskurzusokban. Ahogyan Trencsényi Balázs megfogalmazta, a diszjunkt fogalmak története helyett sokkal inkább ezeknek a „különbféle *diskurzusokba és kulturális hagyományokba* ágyazódó használata”, az egyes „terminológiai keretek” létrejötte, illetve a fogalmaknak az egyik konnotációból egy másikba való átlépése az érdekes egy eszmetörténeti vizsgálat szempontjából.³¹ 2) Ennek fényében,

²⁹ A szabadságharc népszerű nyomtatványaihoz lásd Pogány Péter (szerk.): *Riadj Magyar! 1848–49 fametszetes ponyváit, csatakrónikáit*. Budapest, Magvető, 1983., illetve sajtópropagandájának elemzéséhez: Kemény G. Gábor: *Társadalom és nemzetiség a szabadságharc hadi lapjaiban*. Budapest, Hadtörténelmi Intézet, 1957.

³⁰ A „polgár” fogalmi hálóját Halmos Károly elemezte úttörő módon. Vö. Halmos Károly: Polgár – polgárosodás – civilizáció – kultúra. A társadalomtörténet alapvető kategóriáiról a XIX–XX. századi lexikon- és szótáriródlom tükrében. *Századvég*, 1992/2–3. 131–168. A „válság”, illetve „krízis” 18–19. századi fogalomtörténeti vázlatához lásd: Kovács Ákos András: Krízistől válságokig. *Aetas*, 2014/4. 5–18.

³¹ Trencsényi Balázs: *Eszmetörténeti program és módszertani adaptáció*. In: Uő.: *A politika nyelvei. Eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest, Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, 2007. 47–48.

egyfajta diskurzustörténeti megközelítést alkalmazva, a századforduló rendi társadalmát különösen izgató eseménysor, a francia háborúk (1792–1815) műfajilag rendkívül tagolt, kronológiailag pedig a rendi országgyűlések és a nemesi, illetve általános felkelések körül sűrűsödő irodalmát veszem közelebből szemügyre. (A) Egyrészt röviden kitérek a kor „erősen formalizált és ritualizált” vitézi költészetére,³² amelynek egyik központi problémáját a közösség szolgálatában végrehajtott erényes (hadi)tettek elismerése és jutalmazása jelentette, és amely gyakran épp az áldozat fogalmával fejezte ki normatív módon az egyén és a kollektívum közötti viszonyt. Ez a verses korpusz toposzhasználatán, allegorikus szemléletén, poétikai-retorikai kötöttségein keresztül ugyan a vitézi költészet régebbi hagyományaihoz kötődött, ám törekvéseiben mégis korszerűnek számított. Az írástudók a verses műfajokon keresztül „[a] hazafiúi áldozatokkal elnyerhető (evilági) öröklét biztosításának intézményes lehetőségeit” igyekeztek megteremteni, ahol az egyén, a haza, illetve a nemzet szempontjából jelentős tettek közösségi emlékeztetének hagyományozása a bárdköltői szerep újraértelmezésével vált lehetségessé.³³ Ezzel összefüggésben ki kell térnünk a háborúskatonai tematikájú közköltészet³⁴ fogalomhasználatára is. (B) Másrészt a fenti forráscsoportok formai, topikus kötöttségeinél és példatáránál szabadabban működő röpiratos irodalom felé fordulok, amely ugyan a legtöbb esetben szintén az általánosság magasabb szintjein mozgó megfogalmazásokkal élt, ám a rendi társadalom mozgósítani kívánt tagjaitól elvárt hazaszeretetről szóló fejtegetéseiben már túlmutatott a döntően a példaszerű bajnoki tettek recitálásra épülő vitézi poézisén, vagy a populáris regiszter szinte kizárólag a nemességet buzdító közköltészeti munkáin. 3) Végül egy rövid fejezet erejéig bemutatok egy olyan politikai vitát, amely ugyan egy magánlevelezés keretei

³² Porkoláb Tibor: „Nagyjainknak pantheonja épül”. *Közösségi emlékezet, panteonizáció, emlékbeszéd*. Budapest, Anonymus, 2005. 26. A problémához különösen: 26–35.

³³ Porkoláb: „Nagyjainknak pantheonja épül”... 14., 17.

³⁴ A műfajhoz, összefoglaló jelleggel lásd Küllös Imola: *Közköltészet és népköltészet. A XVII–XVIII. századi magyar világi közköltészet összehasonlító műfaj-, szűzsé- és motívumtörténeti vizsgálata*. Budapest, L'Harmattan, 2004. 11–64.

között zajlott le Kazinczy Ferenc és Cserey Farkas között, ám nyíltan a korabeli propagandadiskurzusok fogalomhasználatának érvényességét vonta kétségbe bizonyos pontokon.

Az új jelentéssel felruházott, már evilági közösségi-politikai konnotációkat hordozó áldozatfogalom használatával kapcsolatban mindenekelőtt arra vagyok kíváncsi, hogy az milyen módon került kapcsolatba az ország politikai jogokkal, illetve szabadsággal (különösen a nemesség „arany szabadságával”) rendelkező tagjaitól a háborúban elvárt erőfeszítéseket hagyományosan tematizáló normatív diskurzusokkal. Azaz hogy a korábban a szigorúan a kultikus regiszterben (akár az antik, akár keresztény vallási rítusok kapcsán) használt fogalom jelentésbővülése során aggregálta-e a rendi társadalom jogokkal rendelkező rétegeinek (háborús) kötelelességeivel kapcsolatos „rég” és „új” tapasztalatokat és elvárásokat, illetve magára a tényállásra,³⁵ különösen a „valamiért való halálra” vonatkozó klasszikus toposzokat és szereplehetőségeket.³⁶ Itt nem vállalkozhatok arra, hogy az „áldozat”-tal mint tényállással kapcsolatban a 18–19. század fordulóján forgalomban lévő összes elnevezést és ezek bonyolult viszonyrendszerét feltárjam. A következő fejezetben csupán azt a „pillanatot” próbálom megragadni egyfelől a szótár- és lexikonirodalom, másfelől néhány az 1780-as, '90-es években született forrás segítségével, amikortól fogva az „áldozat”-ot és az abból képzett szóalakokat valóban használni kezdték új jelentéseikben.³⁷

³⁵ Vö. Koselleck: *Fogalomtörténet...* 137. Koselleck megfogalmazásában: „A fogalmak vizsgálata [...] nem korlátozódhat a szójelentésekre és azok változásaira. [...] [A] fogalomtörténetnek számba kell vennie az adott tényállásra használt elnevezések sokaságát, noha egy tényállás identikussága mindig kérdéses.”

³⁶ Ennek előzményeihez a régi magyar irodalomban lásd Ács Pál: *A „helyettes áldozat” allegóriái a Zrínyidisz IX. énekében*. In: Uő.: *„Elváltzott idők”. Irányváltások a régi magyar irodalomban*. Budapest, Balassi, 2006. 140–157. és Szilasi László: *Argumenta mortis*. (Érvek és ellenérvek a hősi halálra: becsület és méltóság a régi magyar elbeszélő költészetben és emlékiratokban). *ItK*, 1997/3–4. 217–234.

³⁷ A fogalom a társadalmi-politikai alapfogalmaknak abba a típusába tartozik, ahol vizsgált időszakunkban az azonos hangalak mögött drasztikusan megváltozott tartalommal találkozhatunk. Vö. Koselleck: *Fogalomtörténet...* 132.

Az áldozatfogalom szemantikai mezejének átstrukturálódása
a 18–19. század szótár- és lexikonirodalmában

A *Történeti-etimológiai szótár* az áldoz(ik) szó első jelentésének megjelenését a 14–15. századtól datálja: „áldozatként felajánl, odaad; opfern”, a második jelentésének feltűnését pedig 1770–80 körülre: „áldozatot hoz; Opfer bringen.” A pogány és a keresztény szertartások különbségeinek, valamint az ige tárgyias és tárgyatlan alkalmazásának alapján az első jelentésen „belül számos finomabb árnyalati különbség alakult ki. E jelentésváltozások azonban később erősen háttérbe szorultak a szónak átvitt értelmű, 2. jelentésben való alkalmazásával szemben”.³⁸

Az áldozat aktív és passzív formájának kifejezésére a magyar nyelvben, hasonlóan a némethez (*das Opfer*), már eredeti, vallásos-kultikus értelmében is csupán egy szóalak állt rendelkezésre. Ebben az esetben tehát két különböző – ám antik formájában eredetileg rituálisan összekapcsolódó – jelenség egy szóban való azonosításáról van szó.³⁹ A fogalmon belül eredendően meglévő kettősség a 18. századtól lezajló jelentésváltozás és a kifejezés használatának széleskörű elterjedése során tett szert jelentőségre. Az áldozat szemantikájának átalakulása sematikusán három, időben egymást követő típus megjelenésével írható le, amelyek közül különböző időszakokban más és más számított dominánsnak, ugyanakkor ezek együttélése a mai napig megmaradt. 1) Az eredeti kultikus-rituális, aktív áldozatfogalom „adományként” írható le (*sacrifice*). 2) A második – immár szekularizált – formájában a kifejezés valamely értékről való önkéntes lemondást, az önfeláldozást mint tettet (a végső esetben az élet feláldozását) jelenti, amely egyfelől értelmezést kíván, másfelől racionális, az értelem számára felfogható és valamely cél érdekében történik (*sacrifice*). 3) Végül a harmadik típus, amely a motívum „passzív fordulatát” követően került domináns helyzetbe, valaminek az elszenvadására utal,

³⁸ A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. I. kötet. Főszerkesztő Benkő Loránd. Budapest, Akadémiai, 1967. 131.

³⁹ Balogh: *A magyar áldozatnarratíva...* 17.

irracionális és interpretációra szorul (*victim*).⁴⁰ Az 1) és a 2) típus közötti átmenet a német nyelvben abba a folyamatba illeszkedett, amelynek során egyfelől bizonyos vallásos eredetű kifejezések, melyek részben a pietista szókincsből származtak, a politikai nyelvhasználatba beszivároghatva profanizálódtak, másfelől pedig világi dolgokat (mint a haza vagy a nemzet) a szentség jellegével ruháztak fel. A hétéves háború és a felszabadító háborúk patrióta irodalma többek között a „szent” (*Heilig*), az „áldozni” (*opfern*), illetve a „halhatatlanság” (*Unsterblichkeit*) fogalmait kezdte el evilági értelemben, a hazaszere-tettel és a hősi halállal kapcsolatban használni.⁴¹

Pápai Páriz Ferenc *Dictionarium Latino-Hungaricum*a Bod Péter által kiegészített 1767-es kiadásának magyar–latin–német része az „Áldozat” kifejezésre a „*Sacrificium*. Das Opfer”, míg az „Áldozás” igére a „*Sacrificatio, Immolatio, die Opferung*” latin és német megfelelőket adta meg.⁴² A szótár latin–magyar részében azonban ennél több latin áldozat jelentésű szóval is találkozhatunk: mint a „Hostia” vagy a „Victima” mint „*Véres áldozat, Győzedelemtől való áldozat*”.⁴³ Az utóbbi címszót a szótár egy latin idézettel egészítette ki: „*Praebere se Reipublicae victimam: Hazájáért halált szenvedni*.”⁴⁴ Az elszánásként, fogadalomtételeként, kötelezettségvállalásként fordított *devoveo* ige mellett ehhez nagyon hasonló példamondatot szerepeltet-

⁴⁰ Herfried Münkler–Karsten Fischer: „Nothing to kill or die for...” – Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers. *Leviathan*, 2000/3. 343–362. Különösen 344–348.

⁴¹ Dagobert DeLevie: „Heilig”, „Opfern” und „Unsterblichkeit”. Eine geistesgeschichtliche orientierte Wortstudie. *Monatshefte*, 1958/7. 337–347.

⁴² Pápai Páriz Ferenc: *Dictionarium Latino-Hungaricum et Hungarico-Latino-Germanicum* (hasonmás kiadás). Budapest, Universitas, 1995. (1767.) 7.

⁴³ Pápai Páriz: *Dictionarium...* 280., 585. A régi magyar irodalom szókincsét a nyelvújításig összegyűjtő nyelvtörténeti szótár is kizárólag a fogalom kultikus értelmű használatának jelentésárnyalatait mutatja be. Vö. Szarvas Gábor–Simonyi Zsigmond (szerk.): *Magyar nyelvtörténeti szótár. A legrégibb nyelvmemlékektől a nyelvújításig*. I. Budapest, Hornyánszki Viktor Akadémiai Könyvkereskedése, 1890. 55–58.

⁴⁴ Pápai Páriz: *Dictionarium...* 585.

tett: „Devovere se pro aliquo: *Magát valakiért halálra szánni.*”⁴⁵ Az *immolo* igét *Megáldozom*-ként fordította, valamint Ciceróra hivatkozva a „Valaminek az elnyeréséért áldozni” mondattal konkretizálta.⁴⁶ A kor legátfogóbb magyarországi szótárában – amely jórészen a Szenczi Molnár Albert által összeállított 17. századi munkán alapult – az általunk vizsgált fogalomnak még szigorúan a keresztény és antik kultikus tevékenységekkel összefüggő elsődleges jelentése volt a domináns. Hasonlóan a szótárakban az áldozat német megfelelőjeként megadott *das Opfer, opfern, aufopfern* szavakhoz, a latinban az áldozati, kultikus tevékenység specifikus formáival kapcsolatosan használt kifejezéseket a magyar szótárírók az esetek döntő többségében egyszerűen az áldozat, (fel)áldozni kifejezésekkel adták vissza. Mokry Benjámin iskolások számára készült 1823-as *Deák-Magyar etymologiai Lekszikon*ában például számtalan, a kultikus áldozatok formáira vonatkozó klasszikus szöveghelyet találhatunk, ugyanakkor az ebben is szereplő *(de)voveo* címszót követő „vitam suam pro patria devovere” kifejezést az elszánás helyett már (ön)feláldozásként adta meg: „hazájáért életét feláldozni.”⁴⁷

Baróti Szabó Dávid 1792-es *Kisded szó-tára* már közelebb visz minket a modern, profanizált, politikai közösségre vonatkoztatott áldozatfogalomhoz. A *Meg-áldozom* címnél egy nem konkretizált és egy régi, kultikus jelentést találhatunk magyarázatként: „fel-áldozom, meg-áldozta a’ fiát.”⁴⁸ Az Élet címszónál az elszánás és a feláldozás szinonimákként szerepeltek: „Életének el-ajánlása: életének, fejének el-szánása, fel-áldozása, szerencsétlétése, kotzkáztatása, kotzkára ki-tétele.”⁴⁹ A felsorolt jelentések egy része pusztán az élet kockáztatására, ám az elszánás és feláldozás valamely magasabb célra utal. Baróti Szabó

⁴⁵ Pápai Páriz: *Dictionarium*... 187.

⁴⁶ Pápai Páriz: *Dictionarium*... 288.

⁴⁷ Mokry Benjámin: *A’ régi Római nevezetesebb Klasszikus Írókon és ezen könyvnek kiterjedéséhez szabott kritikán épült Deák-Magyar Etymologiai Lekszikon*. Pest, 1823. 627.

⁴⁸ Baróti Szabó Dávid: *Kisded szó-tár*. Kassa, 1792. 146.

⁴⁹ Baróti Szabó: *Kisded*... 41.

ugyan nem pontosította ezt további példákkal, ám az életáldozat itt már – az elszánással szinonim fogalomként – elszakadt eredeti vallásos denotációjától.

A 19. század első harmadának tízkötetes enciklopédiája, a *Közhasznu Esmeretek Tára* – amely tulajdonképpen a népszerű 16 kötetes német *Conversations-Lexicon* magyarra átültetett változata – hosszú címszóban adta tudományos magyarázatát a fogalomnak. A rövid definíció szerint az áldozat kultikus adomány: „olylan ajándék, melyet az emberek az Istenségnek a’ végre adnak, hogy az által saját személyeknek neki ajánlását kifejezzék.”⁵⁰ Ezt követően egyfelől részletesen leírta a pogány áldozat különféle nemeit (étel- és italáldozat, élő áldozat stb.), majd az Ószövetségben található áldozattípusokat, céljukat tekintve mint a „hálaadás és öröm áldozatai[t]”, illetve mint „engesztelő áldozatokat”, párhuzamot vonva a zsidó vallás és a pogány vallási kultuszok között.⁵¹ A cikk szerzője Kis János evangélikus püspök volt, így nem véletlen, hogy amikor a kereszténységet oly módon tárgyalta, mint amely az „áldozati isteni szolgálatot egészen eltörölte” és Jézus halálát mint „minden időkre elégséges áldozatot mutatta be”, csak a katolikus liturgia kapcsán beszélt – érezhető kritikával – a miséről mint „vér nélkül való” áldozatról. A szócikk csupán egy ponton utalt a nem-szagrális értelemben vett jelentésre, ám azt is a fogalom kultikus rétegével kapcsolatban tette, a keresztény vallás eszerint „csak azt kívánja követőitől, hogy erkölcsi áldozatokat áldozzanak, [...] és minden tehetségeiket és vagyonjaikat a’ magok és embertársaik boldogságának előmozdítására fordítsák”.⁵² Később lényegében ezt a szócikket rövidítette le és közölte újra az *Ismerettár* 1858-ban megjelent első kötete is.⁵³

⁵⁰ *Közhasznu Esmeretek Tára. A’ Conversations-Lexicon szerént Magyarországra alkalmaztatva*. I. Pest, 1831. 136.

⁵¹ *Közhasznu*... 137.

⁵² *Közhasznu*... 137–138.

⁵³ *Ismerettár*. I. Pest, [1858.] 150–151.

A 19. század második felében – de még a kiegyezés előtt kiadott – Czuczor Gergely és Fogarasi János által szerkesztett hatkötetes szótár első kötete már világosan elkülönítette egymástól a kifejezés elsődleges (vallási-kultikus), adományként értett, illetve átvitt értelmű (szekuláris) jelentéseit. Egyfelől szélesebb értelemben „áldozatnak” mondatik minden hitvallási gyakorlat, melylyel az Istent tiszteljük, imádjuk, továbbá minden adományozás, ajándék, melyet a hivek illető egyházaik fölsegelésére, föltartására nyujtanak”. Másfelől viszont: „minden jószág, becses vagyon, melyet magunktól megvonunk, hogy vele embertársunkon, illetőleg a közjón segítsünk. [...] Továbbá minden szenvedés, melyet másokért kiállunk, vagy öröm, élvezet, melyről érettek lemondunk.” Az általuk idézett példákban az áldozat mint tett mindenekelőtt a hazával és a patriotizmus fogalomkörével került kapcsolatba: „Áldozatot hozni a haza oltárára. [...] Hazafiak áldozataiból állított intézetek”, ugyanakkor emellett megjelent egy másik, univerzálisabb vonatkoztatási pont is: „Emberszeretetének, hazájának áldozata lett.”⁵⁴ A szótár az „áldoz” ige átvitt értelmű használatát hasonlóan definiálta: „sajátjából valami szükségest, becses önmagától megvon, s azt akár a magánosok javára, akár a közjó előmozdítására fordítja”, példaként pedig többek között megjelent a *pro patria mori* toposza is, kiegészülve a közösségnek (konkrét esetben a hazának) szentelt élet és a közösségért vállalt halál gondolatával: „Útolsó fillérünket, vérünket, életünket a hazáért áldozni.” Az áldozás alanya a szótárban az „[á]ldozásra kész hazafi, emberbarát” lett.⁵⁵ Az áldozathozatal a Czuczorék szótárában rögzített formájában, célját tekintve 1) az „ember” általános fogalmához, 2) valamely konkrét haza közjavához kapcsolódott. Nem találkozhatunk azonban a közösségre vagy egyénekre vonatkoztatott passzív elszenvedésre utaló jelentéssel. Ballagi Mór 1868-as szótára a szó kultikus és az „önmegtagadás” hétköznapi jelentései mellett az „áldozat”, illetve az „áldoz” kifejezés átvitt értelmeként Czuczorékhoz hasonlóan azt jelölte, „a mi közcélra v. egyes személyeknek ajánlatott”. Megadta ugyanakkor a valaminek

⁵⁴ Czuczor Gergely–Fogarasi János: *A magyar nyelv szótára*. I. MTA, 1862. 261.

⁵⁵ Czuczor–Fogarasi: *A magyar nyelv...* 260.

a passzív elszenvedésére utaló jelentését is, ám csak individuális formájában: mint „mások hibáiért szenvedő bűnbak”.⁵⁶ Érdekes, hogy sem a Czuczor–Fogarasi, sem a Ballagi-féle szótár nem említette a „nemzet” fogalmát az áldozattal kapcsolatban.

Érdemes a fent vázlatosan bemutatott szótári jelentésekkel összevetni néhány olyan szöveg fogalomhasználatát is, amelyek körülbelül abban az időszakban keletkeztek, amikor a TESz az áldozat átvitt értelmű jelentésének a felbukkanását tette. Batsányi János egyik fiatalkori fordítása, egy propagandairat, amely a kezdő irodalmár szárnypróbálgatásaként a török háború fenyegetésének árnyékában íródott⁵⁷ és 1785-ben jelent meg, a bajnoki erényeket kívánta felkelteni a kortársakban a magyar történelem epizódyszerűen elbeszél hős katalógusán keresztül, melyet a példászerű katonai tettek tipológiájába ágyazott. A fordítás alapját a jezsuita Gasó Istvánnak az osztrák örökösödési háború alatt megjelent promóciós kiadványa adta,⁵⁸ amelyet Batsányi több ponton is módosított, részben Bessenyei György 1779-es *Holmija*, részben egyéb szövegek alapján.⁵⁹

A fordítás meglehetősen szabad szellemben született, Batsányi kísérletet tett arra, hogy a latin eredeti fogalomhasználatát – ahol lehetett – korának igényeihez alkalmazva adekvát magyar kifejezésekkel ültesse át, ugyanakkor a szöveg sokat megőrzött a *pietas* és a *fortitudo* együttes meglétére épülő vitézségről alkotott hagyományos elképzelésekből.⁶⁰ Ez a kettősség Batsányi munkáját különösen alkalmassá teszi arra, hogy segítségével az áldozat fogalmi hálóját érintő változásokat

⁵⁶ Ballagi Mór: *A magyar nyelv teljes szótára*. I. Pest, Franklin Társulat, 1868. 20.

⁵⁷ „1783dik Eszt. midőn a' török Háborúhoz olly nagy készültek voltak.” Batsányi János: *A' Magyaroknak Vitézsége. Régiek Példáival meg-világosittva*. Pest, 1785. 6., (a) lábjegyzet.

⁵⁸ [Gasó István]: *Bellica Hungarorum fortitudo, aliquot veterum exemplis adumbrata*. Nagyszombat, 1745.; Részletesen lásd a kritikai kiadás jegyzeteit: Batsányi János összes művei. II. Prózái művek. Első kötet. Sajtó alá rendezte: Keresztury Dezső–Tarnai Andor. Budapest, Akadémiai, 1960. 420–434.

⁵⁹ Ehhez lásd Bíró Ferenc: *A felvilágosodás korának magyar irodalma*. Budapest, Balassi, 1994. 348., illetve az előző lábjegyzetet.

⁶⁰ Batsányi János összes művei... 428–429.

egy olyan fordításon keresztül, kövessük nyomon, amely a klasszikus és keresztény szakrális vonatkozásokat hordozó jezsuita iskolás történetírás által rögzített „vitézi” szótár magyarra való átültetését és a józsefi korszak Magyarországra transzponálását végezte el. Ahogyan arról a szerző-fordító a kötet előszavában és dedikációjában részletesen beszámolt, a latin terminológia lefordítása eszköz volt arra, hogy:

e' könyvetskének magyar nyelven való ki-adására magamat azon okból adnám, hogy abban Hazánknek Vitézeit Nemzetemmel nyelvünken jobban meg-esmértetném, és ezeknek, kik Hazájakért és annak ditsőségéért magokat fel-áldozni nem szánták, nemes példáikkal, édes Hazánk reményére nevelkedő Iffiaknak könnyen hajlo sziveket hasonlatos igyekezetekre serkengetném.⁶¹

Az idézetből kitűnik, hogy az önfeláldozás itt a kötet hőskatalógusában szereplő bajnokoknak az utódok számára példaértékű, utánzásra méltó nagy tetteihez kapcsolódott, amelyek a közösségre (a haza dicsőségének növelésére) vonatkoztak. Az életáldozat egyfajta szolgálatként jelent meg, amely viszonyosságon alapult: „az igaz erkölts, a' Királynak, és Hazának szolgálattya; melly [...] felnevelvén tégedet, dajkázkodásáért reád támaszkodván, (kedves terh!) vállaidon nyugodhasson.”⁶²

Az eredeti munka negyedik szakaszának címét („Fortitudo devotium se pro Patriae Salute” – szó szerint: Azok vitézsége, akik magukat a haza megmaradásának szentelték)⁶³ a fordítás „Vitézsége azoknak, kik magokat Hazájokért fel-áldozták”-ként adta vissza. Az ezt követő bekezdésben a *devotiót* – amely Pápai Páriz szótárában többek között az „életnek el-tökélése”-ként is szerepelt – az antik római héroszokkal kapcsolatban úgy ültette át magyarra, hogy „ama' Hazájokért való magok fel-áldozása”.⁶⁴ Illetve a római Mutius méltatása kapcsán (az eredetiben „Patriae devovit”⁶⁵) úgy fogalmazott, hogy „nem csak egy

⁶¹ Batsányi: *A' Magyaroknak...* (Elöl-járol Beszéd), oldalszám nélkül.

⁶² Batsányi: *A' Magyaroknak...* o. n.

⁶³ Gasó: *Bellica Hungarorum...* 65.

⁶⁴ Batsányi: *A' Magyaroknak...* 109–110.

⁶⁵ Gasó: *Bellica Hungarorum...* 75.

kezét, hanem magát egészen, darabokra vagdalttattván, Hazájának fel-áldozta”.⁶⁶ Zrínyi Miklós és társai a kultikus áldozati rítusokra emlékeztető módon haltak hősi halált: „Végre, számtalan tsapásoktól sebessítettvén, a' holttesteknek, mellyek kezeiktől vették utolsó veszedelmeket, halmain lettenek ditsösséges áldozattai Hazájának.”⁶⁷ A magyaroknak hazájukhoz és királyukhoz való „hívtségét” (*fides*) demonstráló hatodik fejezetben Nádasdy Tamás „életénél drágább vagyonnyát, tudniillik szabadságát, ugyanazon Hazájához viseltető hívtségének áldozta-fel”,⁶⁸ ami Gasónál „immolavit”-ként szerepelt.⁶⁹ A Mária Teréziához fűződő 1741-es felajánlás kapcsán – amely a kor nemesi ideológiájának és az inszurrekciós mozgósítások diskurzusainak is az egyik alapmítoszaként működött⁷⁰ – Batsányi így írt: „a' ditső Magyar Nemzetnek [...] ő érette való vére 's élete fel-áldozásáért, hív 's tehetséges segélytségéért.”⁷¹ A munkát lezáró utolsó részben – amelyben *A Holmiból* származó helyekre lelhetünk – a fordító Bessenyeinek a nemesség „hazafiúságával” kapcsolatos passzusait parafrázálta vagy szó szerint megismételte: „melly ditsösséges dolog légyen annak szolgáltni: szabadságáért, törvényeiért – olly szentségeért, [...] mellyek *annak gyümöltseivel való szabad élésedet védelmezik, nemesi jóvaidat oltalmaz-zák, fenn-tartják* – vért ontani, halált szenvedni.”⁷² Ugyanakkor ezt a gondolatot Batsányi elvontabban is újfogalmazta: „Ha ugyantsak olly veszendő dolog tehát az emberi élet, veszzen-el ditsösséggel: mi lehet pedig ditsösségesebb e' földön [...] mint Hazájáért halált szen-

⁶⁶ Batsányi: *A' Magyaroknak...* 132.

⁶⁷ Batsányi: *A' Magyaroknak...* 151.

⁶⁸ Batsányi: *A' Magyaroknak...* 154.

⁶⁹ Gasó: *Bellica Hungarorum...* 89.

⁷⁰ A mítosz 18. század végi–19. század eleji alakulásáról részletesen lásd Szentesi Edit: *Birodalmi patriotizmus és hazai régiségek. Az egykorú osztrák hazafias történeti festészetről szóló írások Josef Hormayr lapjában (1810–1828) I. Kísérlet a hazafias történeti festészet megteremtésére az Osztrák Császárságban (1808–1813)*. Doktori disszertáció, ELTE–BTK, Budapest, Művészettörténeti Doktori Iskola, 2003. 71–123.

⁷¹ Batsányi: *A' Magyaroknak...* 118.

⁷² Batsányi: *A' Magyaroknak...* 181.

vedni, Nemzetének javáért magát fel-áldozni?” Az evilági politikai közösség javáért végrehajtott bajnoki tettek és a hősi halál jutalmát részben szintén a szakrális szókincsből átvett aktus felidézésével fejezte ki: „a’ következő maradékok pedig hálálni fogják, ’s szüntelen ditséreteikkel viszontaglaní hivségeket, és ki-ontott vérednek minden tsepjeit szentelni.”⁷³ A fordítás jelentőségét mindenekelőtt az adja, hogy szerzője a jezsuita történelemszemlélet hősképeinek a ’80-as évek nemessége számára való aktualizálása során a „fel-áldozni” kifejezésben többek között erőteljes kultikus-szakrális konnotációkat is őrző elnevezéseket vont össze, valamint a nemesi nemzetnek és tagjainak a hazára, illetve az uralkodóra vonatkoztatott önfeláldozását már evilági értelemben kezelte.

A Gasó munkáját lefordító fiatal Batsányihoz hasonlóan a kor népszerű írójának, a volt katonatiszt gróf Gvadányi Józsefnek a kilencvenes évek elején II. József török háborúja, illetve a forradalmi Franciaországgal szemben viselt első koalíciós háború időszakában született munkáiban is találkozhatunk a háborús életáldozatot tematizáló passzusokkal. Az 1790-ben a török háború kapcsán megjelent kompilációja-fordítása előszavában munkáját „ollyan Nevendék Hazámfiainak” ajánlotta, akik „magukat Bellonának fel-áldozni szándékozzák vagy is már annak Zászlói alatt szolgálnak-is”.⁷⁴ A fogalom megjelent ugyanakkor – kritikai éllel – a Török Birodalom politikai és társadalmi szervezetével és az egyén önhasznával kapcsolatban is: a török katonák, „hogyan udvari hívatásokat, Basaságokat, Timáriokat nyerhessenek [...] szánakodás nélkül fel-áldozzák magukat”.⁷⁵ Gvadányi másik munkájában, az 1793-ban a francia forradalmi háborúkra utaló előszóval kinyomtatott *Rontó Pál*ban is többször előfordul a kifejezés mint

a hivatalos katona hazájáért, uralkodójáért, illetve feletteseiért való önfeláldozása.⁷⁶ Gvadányinál azonban az életáldozat motivációi sokkal inkább a társadalomtól elszigetelt testületként működő hadseregek vagy a végletekig militarizált állam (mint a török) belső logikájából következtek, kevésbé a tágabb politikai közösségre (mint a nemesség vagy az ország) és annak közjavára vonatkoztatottak.

A 18. század kilencvenes éveiben a háborús életáldozat különféle formái mellett már a rendi korlátokon túlmutató patriotizmus jegyében rögzített tipológia (a közösségnek szentelt élet, halál és vagyon) egy másik elemével is találkozhatunk. A *Magyar Hírmondó* 1792-es második szakaszában a szekuláris jelentésű áldozat jelzős formában, mint „Hazafiúi áldozat” fordult elő, amely „a’ köz-haszonnak elő-mozdítására” szolgál, a konkrét esetben „eggy olly Fundátzió által, mellynek tzejllye, a’ Haza’ köz-bóldogsága”.⁷⁷ Az ebben az értelemben felfogott áldozat később mind az inszurrekciók körüli propaganda-diskurzusokban (a *subsidiuumok* és egyéb anyagi hozzájárulások kapcsán), mind pedig a reformkor különböző alapítványait illetően gyakran előfordult.

Példáink alapján talán már látszik, hogy az aktív és eredeti vallási jelentésétől eloldott áldozatfogalom, amely egyfelől az élet (mint *pro patria mori* vagy mint a közösségnek áldozott élet), másfelől a vagyon feláldozását jelentette egy magasabb cél érdekében, az 1790-es évek elején már tetten érhető a nyomtatott nyilvánosságban és mindenekelőtt a hazaszeretet kérdéséhez kapcsolódott hozzá. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy a kifejezés átvitt értelmű, valamely közösséghez kapcsolódó jelentéseit csak jelentős csúszással rögzítette a szótárirodalom. Annak dacára, hogy a szekularizált-politizált – a háborús időszakok patriotizmus-diskurzusaiban pedig militarizált – áldozatfogalomnak

⁷³ Batsányi: *A’ Magyaroknak...* 182. Vö. Bíró: *A felvilágosodás korának...* 349.; Bessenyi György: *A Holmi*. Sajtó alá rendezte: Bíró Ferenc. Budapest, Akadémiai, 257–258.

⁷⁴ [Gvadányi József]: *A’ mostan folyó török háborúra tzelezó gondolatok, melylyeket Gróf G. J. Magyar Lovas Generális Ö Nagysága írt 1789. esztendőben*. Pozsony–Komárom, 1790. vi.

⁷⁵ Gvadányi: *A’ mostan folyó...* 81.

⁷⁶ Gvadányi József: *Rontó Pálnak egy Magyar lovas Köz-Katonának és Gróf Benyouszki Móritznek életek, Földön, Tengeren álméllkodásra méltó Történettyeiknek, ’s véghez vitt Dolgaiának le-trása, a’ mellyet Hazánk Dámaínak kedvekért Versekbe foglalt Gróf Gvadányi József Magyar Lovas Generális*. Pozsony–Komárom, 1793. Sorrendben: 48–49., 106., 237. és 407.

⁷⁷ *Magyar Hírmondó*, 1792. 2. szakasz, 155–156.

egészen a 19. század második felében megjelent szótárakig nemigen találjuk nyomát, ez mégis gyakran fellelhető a „klasszikus” századforduló felszaporodott háborús propagandairodalmában.

A háborús diskurzusok és az áldozat tipológiája

A korabeli háborús propagandából rekonstruálható fogalomhasználatban két dologra kell tekintettel lennünk: egyfelől arra, hogy szorosan összekapcsolódott a rendi hadszervezet egymástól határozottan elkülönülő elemeinek (nemesi vagy általános felkelés, városi polgárőrségek) konkrét formáival, másfelől hogy beleágyazódott a háborús erőfeszítésekhez valamilyen formában (kötelességből, kényszerből, önkéntesen stb.) hozzájáruló rétegek (mindenekelőtt a nemesség és más privilegizált rétegek) (ön)reprezentációs gyakorlataiba. Ennek köszönhetően a következő oldalakon elemzett korpusz döntően (ön)affirmatív megnyilatkozásokra szűkül, a propagandában az áldozatról kialakított elképzelések kritikájára a dolgozat utolsó fejezetében térek ki.

A kiterjedt mozgósításnak köszönhetően, a korszak háborúinak az 1797-es nemesi felkelést követő időszakában a vitézi költészet és a *genus demonstrativum* bevett műfajai töretlen népszerűségnek örvendtek, lehetőséget biztosítva a nemesség virtusairól alkotott kép hagyományos formában történő megerősítésére. Különösen az 1809-es háborús évet tekintve azonban, a kortárs európai (elsősorban francia, osztrák, porosz) trendekkel párhuzamosan, jelentős változásokkal is találkozhatunk. A nagyszámú patriotizmussal kapcsolatos röpirat – akár fordításokról, akár eredeti munkákról van szó – a háborús propaganda szerkezetére, intenzitására, technikáira és a „honpolgároktól” elvárt szerepek – teoretikusan is megalapozott – értelmezésére is hatással volt. A vitézi toposzkészlet repetitív alkalmazásával a mozgósításban sajátos funkciókat betöltő hagyományos műfajok (ódák, marsok, dalok, szónoki beszédek stb.) mellett⁷⁸ jelentős számú gyakorlati cél-

⁷⁸ A felkelések költészetéről programszerűen lásd Porkoláb Tibor: *Szemponatok a francia háborúk...*

lal készült szöveg (elsősorban a röpiratok és a röpiratként is terjedő prédikációk) jelent meg, amelyek „tudományos” – filozófiai, teológiai, történeti – műveltséganyagot mozgósítva igyekeztek egyszerre definiálni, felébreszteni és tudatosítani a patriotizmust mindenekelőtt a rendi társadalom fegyverforgatásra kötelezett tagjait célozva meg.

A) A felkelések anonim és több változatban, a szóbeliségen, illetve kézíratos formában hagyományozódó közköltészete és az inszurrekciók kapcsán született poézis más termékei⁷⁹ szinte kizárólag a nemesi ideológia és a klasszikus republikanizmus nyelvének keretein belül szólították fel a nemesi *populust* a háborús áldozatvállalásra. Ez a két, hosszú hagyományra visszatekintő érvelés általában egymást erősítve, különféle konstellációkban, hangsúlyokkal és politikai szándékoktól vezérelve jelent meg a századforduló politikai-katonai válsághelyzeteinek kapcsán született szövegekben. A háborús áldozathozatalról szóló diskurzusok legfontosabb elemét minden bizonnyal a magyarországi politikai kultúra számára is jól ismert horatiusi toposz kontextushoz kötött használatának és nagyobb időtartamban bekövetkezett jelentésváltozásának a feltérképezése jelentheti.⁸⁰ Bourdieu szavaival élve azonban a francia háborúk esetében is igaz az, hogy „a *pro patria mori* csak a legszélsőségesebb formája [volt] mindazoknak a többé-kevésbé nemes vagy többé-kevésbé elismert módoknak, ahogyan az egyetemlegesen nemesnek [...] elismert ügyekért vagy célokért élni vagy meghalni kell”.⁸¹

⁷⁹ A klasszikus exemplumokból és a nemesi történelemszemléletből építkező „önaffirmatív és propagandisztikus hőskultusz” fenntartásában fontos szerepet játszó szűken vett „inszurrekciós költészet” részletesebb elemzésére itt nem térhetek ki, ehhez lásd Porkoláb: *Szemponatok a francia háborúk...* 6–8.

⁸⁰ A horatiusi gnóma középkori hagyományozódásához és újraértelmezéseihez lásd Gaines Post: Two Notes on Nationalism in the Middle Ages. *Traditio*, Vol. 9. 1953. 281–320.; Ernst H. Kantorowicz: Pro Patria Mori in Medieval Political Thought. *The American Historical Review*, 1951/3. 472–492.

⁸¹ Pierre Bourdieu: *Férfiuralom*. In: Hadas Miklós (szerk.): *Férfiuralom. Írások nőkről, férfiakkal, feminizmusról*. Fordította Ádám Péter. Budapest, Replika Kör, 1994. 7–54. (47.)

A korszak felkelései közül az 1809-es általános személyes nemesi inszurrekció volt az, amely a korábban bevett gyakorlatnak számító helyettesállítás és a felülés kötelezettsége alól kivettek körének rendkívül szigorú szabályozása miatt – elviekben legalábbis – az ország összes nemesi familiáját érintette.⁸² A törvény szerint tehát nemesi családonként, önkéntesen vagy sem, de alkalmasság esetén egy férfinak fel kellett kelnie, és a helyettesek állítása révén a felkeléshez való anyagi hozzájárulás akkor is kötelezte az adott familiát, ha a családban nem találtatott személyes felkelésre alkalmas személy. A *personalis insurrectio*n túl azonban katonaállítással tartoztak különböző testületek (káptalanok, szerzetesrendek stb.), a kiváltságos kerületek, illetve a szabad királyi- és bányavárosok is, amelyek 1805-től polgárőrségek felállításával megválthatták ezt a terhüket, 1808-at követően pedig saját városvédelmi fegyveres testületek létrehozására lettek kötelezve, amelynek vagy voltak helyi előzményei (fertyárendszerű kora újkori városi polgárőrségek, illetve lövészegyletek) vagy nem.⁸³

Korábban – például 1797-ben – a helyettesek állításának lehetősége és elterjedtsége következtében a vármegyék nemesekből álló tisztikarai mellett döntően kényszerből, pénzért, illetve különféle kedvezményekért a rendi társadalom nem-szabad állapotú tagjai is nagy számban ragadtak fegyvert.⁸⁴ Amíg azonban ezeknek az elemeknek a mozgósítását különböző anyagi ösztönzőkkel igyekeztek a vármegyék, illetve földesuraik biztosítani, addig a nemességet (legtöbbször a nemesi renden belüli rétegződésre való tekintet nélkül) a propaganda változatos műfajai szólították harcba. A francia háborúk idején fegyverbe szólított mind a négy felkelés propagandairodalma – függetlenül az adott

⁸² Sok – de korántsem az összes – vármegye nemességének rétegződését, illetve a mozgósítás folyamatát illetően rendelkezésünkre állnak alapos feldolgozások, legalábbis ami az 1809-es nemesi felkeléshez kapcsolódó nemesi összeírásokat illeti, ugyanakkor mindeddig valódi szintézis nem született a témában.

⁸³ A kérdésről részletesen lásd Molnár András: Polgárőrségek Magyarországon a napóleoni háborúk idején. *Hadtörténeti Közlemények*, 1992/3. 94–119.

⁸⁴ Vörös Károly: *A magyar nemesi felkelés a napóleoni háborúk korában*. In: *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve VII*. 1981. 93–101. Különösen 97–98.

esetben résztvevők társadalmi összetételétől – az „ősi alkotmányosság” logikájával összhangban kizárólag mint a nemesség virtusközpontú karakterét reprezentáló és szabadságait biztosító intézményt kezelte a felkelést. Nem véletlen tehát, hogy a felkelések kapcsán született (köz) költészet is kizárólag a „magyar nemes” normatív típusát felmutatva alkalmazta az áldozat militarizált fogalmát.

Az inszurrekciók közköltészete – hasonlóan a vitézi poézis egyéb változataihoz – a felülésre általában kétféle érveléssel igyekezett buzdítani: egyfelől genealogikusan, másfelől az erényes tettek jutalmaként elnyert jó hírnév (*fama bona*) humanista koncepciójának mozgósító hatására apellálva.⁸⁵ A genealogikus érvelés középpontjában a nemesi ősök által vérrel szerzett föld és szabadságok álltak, amelyeknek élvezete szükség esetén indokolta az utódok véradóját, illetve azzal szoros kapcsolatban a *vera nobilitas*, az igaz nemesség felmutatását az öröklött címek haditetteken keresztül megerősítésével. Az emlékezetre méltó haditettekért elnyert jó hírnévvel mint a felkelők számára motiváló tényezővel is gyakran találkozhatunk az inszurrekciók propagandájában. Egy versben például a hősi erényt (beleértve a hősi halált) maga a nőként megszemélyesített „haza” jutalmazza: „Nem fecséreljük el ingyen a vérünket, / Jó anya a haza, / megadja bérünket, / Meglátnád, nevünket minként jegyezné be / Ellenség vérével a jó hír könyvébe.”⁸⁶ Ezek a névtelenül terjedő versek csak ritkán szóltak a *pro patria mori*n túl a patriotizmus diktálta egyéb kötelességekről, az áldozathozatal így a legtöbb esetben pusztán a hősi halál önkéntes és kötelességekből fakadó vállalására szűkölt. A 18. század

⁸⁵ A fogalmakhoz lásd Bene Sándor: *Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999. 44–66. Az 1797-es felkelés költészetének a „hősi” és a nemesi ideológiához kapcsolódó beszédmódok működéséhez (nem közköltészeti anyagon) lásd Porkoláb Tibor: „Ode ad Hungaros”. *Az 1797-es magyar nemesi felkelés költészetéről*. In: Czibula Katalin–Demeter Júlia–Pintér Márta Zsuzsanna (szerk.): *Szín-Játék-Költészet. Tanulmányok a nyolcvanéves Kilián István tiszteletére*. Budapest–Nagyvárad, Protea Kulturális Egyesület – Reciti, 2013. 73–81.

⁸⁶ Csörsz Rumen István–Küllös Imola (szerk.): *Közköltészet. A társadalmi élet költészete: történelem és társadalom*. Budapest, Balassi, 2013. 133. (*Nógrád a katonaságra*)

második felének irodalmában ismételtén felmerült a hadi erények és a tudományok művelésének kettősségéhez kötődő régi probléma, amely egyaránt kötődött a katonai tradícióira büszke nemesség kollektív identitásához, illetve jelentkezhetett az egyéni életstratégiákkal és a különféle szereplehetőségekkel kapcsolatos dilemmaként is. Az eredetileg humanista toposzként hagyományozódó „Mars és Pallas”⁸⁷ vagy „kard és penna”⁸⁸ kettősségének modernizációs sémaként való továbbgondolásával az inszurrekciós propaganda populáris regiszterében (közköltészetében) ugyanakkor nem találkozhatunk.

Egy 1797-re datált inszurrekciós költemény a nemesség véradójának alapképletét így fogalmazta meg: „Királyt, hazát, mindent boldog karba hozni, / Mely nagy öröm ezeknek ily jót okozni, / Ne sajnáld hát életedet feláldozni!”⁸⁹ Egy másik szövegben ennél szélesebb értelemben találkozhatunk az életáldozat céljával, összhangban a felkelésről mint a honvédelem eszközéről kialakult képpel: „Nemes vérem feláldozom, / Békességért hadakozom / Holtomig.”⁹⁰ Illetve egy másik vers megfogalmazása szerint: „Gyertek hát bajtársim, jó magyarok, / Hazámért vért ontani akarok. / Vagy meghalunk, vagy harcnak véget / Vétvén érünk kívánt békességet.”⁹¹ Találkozhatunk ugyanakkor olyan passzusokkal is, amelyek a *pro patria mori* mellérendelt formában vonatkoztatják a szélesebb hazára és a szűkebb nemzetre (*natióra*): „Hiszem jó dolog meghalni a hazáért, / Mi nemes nemzetünk örökös jóváért, / Ki-ki hát közülünk tégyen ki magáért.”⁹² Az életáldozat vonatkoztatási pontjaként nem pusztán a területiális és konstitucionális értelemben vett haza jelent meg, hanem a cicerói *pro*

⁸⁷ Vö. Bitskey István: *Militia et littera. A magyarságkép változatai a kora újkori Európában*. In: Uő.: *Mars és Pallas között...* 141–156.

⁸⁸ Debreczeni Attila: *Tudós hazafiak és érzékeny emberek. Integráció és elkülönülés a XVIII. század végének magyar irodalmában*. Budapest, Universitas Kiadó, 2009. 205–208.

⁸⁹ Csörsz Rumen–Küllös (szerk.): *Közköltészet...* 58. (*A magyar nemességnek felkeléséről, 1797.*) 115.

⁹⁰ Csörsz Rumen–Küllös (szerk.): *Közköltészet...* 61. *A felkelő magyar sereg*. 121.

⁹¹ Csörsz Rumen–Küllös (szerk.): *Közköltészet...* 118. 160.

⁹² Csörsz Rumen–Küllös (szerk.): *Közköltészet...* 62. *Versus nathalis*. 124.

*aris et focis*⁹³ jegyében gyakran előfordult a patriotizmus lokális keretei között a család és szülőhely védelmében vállalt halál is: „Hadjuk el szülénket, lakhelyünket, / Áldozzuk fel értek életünket!”⁹⁴ Egy másik vers a római hőroszok, majd Zrínyi és Nádasdy példájára hivatkozva egyenesen a felkelő nemesség jelképévé avatta a *pro patria mori*: „Hogy kételkedhetném hazámért kimúlni, / Midőn symbolumunk: hazáért meghalni, / Hogy mely dicsőséges és gyönyörű légyen, / Ezt nem teljesíteni valóságos szégyen. / Akármint történjék, katonává lések, / Hazámért sebeket és halált is vészek.”⁹⁵ A jelmondattá egyszerűsített horatiusi sor a propagandaszövegek mellett a felkelések során használt jelképrendszerben is megjelent. Az 1809-es inszurrekcióban, a Kraszna vármegyei gyalogos zászlóalj élén aktív szerepet vállaló Cserey Farkas egyik levelében például arról számolt be Kazinczy Ferencnek, hogy bataillonja zászlajának „eggyik felin halál fő ilj körül irással lészen: Dulce et decorum est pro Patria mori”, valamint úgy nyilatkozott, hogy „egész Tiszti karjának kalapján a gomb heljet halál fő vagyon, arra éleszteni vitézseimet, hogy ezen emblemanak minden részbe megfeleljenek, fő törekedésem”.⁹⁶

Az 1809-es nemesi felkelés népszerű nyomtatványa, Tarródy István több kiadást is megélt *Lárma!* című munkája, melyet „Felkelő Nemes Magyar Vitézi Sereg”-hez intézett, az áldozatot ritka kivételként a napóleoni sereg által legyőzött, illetve meghódított európai országokkal hozta összefüggésbe: „A’ Római Birodalom, Német, ’s Olasz Országgal, / *Neápolis’* Tartományi, a’ Burgus’ Hatalmával, / Ez fene vad Áldozati Ártatlanok’ vérével / Halmokra dült Vitézeknek siralmas nagy Estével.”⁹⁷ A napóleoni expanzió erőszakának a versszak szerint tehát az egyes államok estek áldozatul, és ezen belül jelennek meg

⁹³ Marcus Tullius Cicero: *De natura deorum*. 3, 40

⁹⁴ Csörsz Rumen–Küllös (szerk.): *Közköltészet...* 118. 159.

⁹⁵ Csörsz Rumen–Küllös (szerk.): *Közköltészet...* 63. *A katonaság*. 125.

⁹⁶ *Kazinczy Ferenc összes művei. Harmadik osztály. Levelezés. VI. kötet*. Szerkesztette Váczy János. Budapest, MTA, 1895. 174–175. Cserey Farkas levele Kazinczy Ferencnek, Kraszna, 1809. január 10.

⁹⁷ [Tarródy István]: *Lárma!* 1809. 5.

egyfelől az „ártatlanok” (a fegyvertelen lakosság), másfelől az elesett katonák. Az áldozat itt állami-politikai, társadalmi és katonai szinten is a külső kényszer passzív elszenvédésére utalt, a *victim* értelmében használt fogalmat tehát kollektív dimenziókba terjesztette ki.

A „haza oltára” mint a korabeli Európában az áldozathoz kapcsolódó népszerű toposz a klasszikus századforduló magyarországi forrásaiban is jól ismert volt. Az oltárra tett áldozat metaforája nem csupán a hazával kapcsolatban fordult elő magasztos formájában, hiszen különösen a kor költészetében találkozhatunk a barátság, a múzsák vagy éppen a szerelem oltáraival is. A virtuális vagy grafikusán ábrázolt oltárok (hasonlóan az „emlékeztető oszlopokhoz” vagy a „Dicsőség Templomához”) gyakran számítottak a kor irodalmában.⁹⁸ Az oltár azonban nem csupán metaforaként működött a 18. század végétől, de a kommemoráció helyeként, térbeli szimbólumként is. Ennek eredete a francia forradalom ünnepeire köthető, amelyekről a korszak igencsak szelektíven tudósító folyóirataiból tájékozódhattak a hazai olvasók.⁹⁹ Különösen a Bastille bevételének első évfordulóján, 1790. július 14-én, a Mars-mezőn rendezett monumentális ceremónia (*fête de la Fédération*) szolgáltatta Európa-szerte a mintát, ahol a tér középpontjában a „haza oltára” (*Autel de la patrie*) foglalt helyet.¹⁰⁰ A francia háborúk idején, különösen az 1806 utáni Poroszországban, illetve az 1813 és 1815 közötti felszabadító háborúk időszakában és azt követően a „haza oltárának” képe a francia modell tudatos átvé-

⁹⁸ Vö. Porkoláb: „Nagyjainknak pantheonja épül”... 11–62.

⁹⁹ A hazai sajtónak a francia forradalom és a Napóleon korának képzőművészetével kapcsolatos recepciójához lásd Papp Júlia: A francia forradalom és Napóleon korának művészete a korabeli hazai sajtó tükrében. *Magyar Könyvszemle*, 1998/3. 207–232.

¹⁰⁰ A forradalmi ünnepekhez lásd Mona Ozouf: *Festivals and the French Revolution*. Transl. Alan Sheridan. Cambridge, MA, Harvard U. P., 1991.; Ludassy Mária: *Moralisták és terroristák. A francia felvilágosodás és a francia forradalom erkölcsi és politikai problémáiból*. Budapest, Kozmosz Könyvek, 1987. 144–171. A republikánus szimbolikához mindenképp: Maurice Agulhon: *Marianne into Battle. Republican Imagery and Symbolism in France, 1789–1880*. Transl. Janet Lloyd. London–New York, Cambridge U. P.

telével militarizálódott, és az oltár–áldozat kettősségére építő háborús emlékművek változatos típusai jöttek létre helyi kezdeményezések vagy felsőbb akaratnak köszönhetően.¹⁰¹

A napóleoni háborúk Magyarországon ugyan a „haza oltárai” legtöbbször csak az említett formájukban, virtuálisan léteztek, ám tudunk kivételről is. A különféle ideiglenes emlékművek és *illuminációk* csak a róluk szóló beszámolók révén maradtak meg az utókornak. Ifjabb báró Wesselényi Miklós első nevelője, a Franciaországot látott Tőkés János¹⁰² például egy, az uralkodó születésnapjának alkalmából, de a nemesi felkelés mozgósításával összefüggésben tartott zilahi ünnepségről számolt be Kazinczy Ferencnek, amely a francia szertartásokat imitálta. Ennek részeként állították fel a „haza oltárának” a magyar nemesség igényei szerint adaptált változatát: „az ablakba állot egy Polgári Oltár, e mellett állott Kolossalis nagyságban a’ Hűség, a’ Haza Geniusza, melly az oltáron való tűzre töltötte a’ Hív Polgárok Lelkét. – E felett állott a’ Fejedelmünk Képe kivilágosítva.” Az *illuminatio* része volt egy vers is, amelyet I. Ferencnek címeztek: „Nézz ide, mint áldoz a’ Hűség nemzeti tűzzel, / Nem Tsuda, mert a’ Magyar ere teremte vagyton.”¹⁰³ A vármegyeháza előtt felállított zilahi emlék voltaképpen a nemzethez és a köztársasághoz tapadó polgári vallásnak, a francia forradalom ünnepeiben megtestesülő alkalmazott formáit értel-

¹⁰¹ A metafora német recepciójához (Kathrin Hoffmann-Curtius a metafora megjelenését az 1770-es évek végére tette), illetve a „haza oltárainak” különböző történeti típusaihoz a francia háborúktól a Weimari Köztársaság emlékműveiig (gazdag képanyaggal) lásd Kathrin Hoffmann-Curtius: *Altäre des Vaterlandes. Zur Genese eines neuen Typus von Kriegerdenkmälern in der Weimarer Republik*. In: H. G. Kippenberg (ed.): *Visible Religion. Annual for Religious Iconography, Volume VII. Genres in Visual Representations*. Leiden, E. J. Brill, 1990. 142–171.; Uő.: *Opfermodelle am Altar des Vaterlandes seit der Französischen Revolution*. In: Gudrun Kohn-Waechter (hrsg.): *Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert*. Berlin, Orlanda Frauenverlag, 1991. 57–92.

¹⁰² A vonatkozó irodalomhoz lásd Kosáry: *Napóleon*... 202–203.

¹⁰³ *Kazinczy: Levelezés*. 236. Tőkés János Kazinczy Ferencnek, Zilah, 1809. február 17. Az ünnepségről – és az ideiglenes emlékműről – szóló tudósítás megjelent a *Magyar Kurir*-ban is. Vö. *Magyar Kurir*, 1809. 23. sz. (március 21.) 358–359.

mezte újra kreatív módon. Részben a francia neoklasszikus mintát (piramis, allegorizált alkotmány), részben a nemesi nemzet (*Corpus Juris Hungarici*, koronázási klenódiumok), részben pedig a dinasztia jelképeit (kétfejű sas, I. Ferenc arcképe) ötvözte komplex, a korabeli szemlélő szerint mégis egységesnek ható térbeli szimbólummá. Nem pusztán az áldozat és oltármotívum dekrisztianizált formáját jelenítette meg Közép-Szolnok vármegye nemesi közössége számára, de részben újraírta a nemesi ideológia elemeit is az uralkodóhoz való lojalitás kinyilvánításának ürügyén a nemzetiesített és a monarchia keretein belül elgondolt patriotizmus kvázi-szakralitása jegyében.¹⁰⁴

A „haza oltárának”, illetve a hősi halálhoz kapcsolódó politikai halottkultusznak a maradandó térbeli alkotásaival a korban a Kazinczy Ferenc és Dessewffy József által tervezett és végül 1821-ben felállított zempléni inszurgens emlékművön kívül nem találkozhatunk.¹⁰⁵ Ennek avatásán a zempléni felkelők egykori fővezére, Egerfarnosi Kandó Gábor szónoklatában azt hangsúlyozta, hogy az emlékmű funkciója nem pusztán az emlékeztetés, hanem a „jó hír” fenntartása és a követendő példák felmutatása. Kandó szónoklata a kora újkori humanista nyilvánosságkonceptió kulcskategóriáinak töretlen népszerűségét mutatja, azzal a kiegészítéssel, hogy a *fama boná*hoz kötődő hagyományos képzetek, a felkelő nemességre alkalmazva, „demokratizált” és militarizált formában jelentek meg és a vitézi poézis hagyományainak alternatívájaként egy térbeli helyhez is kapcsolódtak. A hősi erénynek az emlékművön keresztül felmutatott példái a felavatók szándéka szerint, amennyiben ismét inszurrekcióra kerülne sor, „a’ késői nyomot is lelkesíteni [fogják], hogy mint Ti, úgy ők is örömmel áldozzák-fel a’ Haza oltárán a’ Hazáért életeket.”¹⁰⁶ Az 1821-es avatóbeszéd arra is felhívta a figyelmet, hogy a francia háborúk során utoljára mozgósított

(1809) nemességről szóló diskurzusokban (illetve azt megelőzően) kimunkált „haza oltára” és a hozzá kapcsolódó áldozathozatal militáns típusa a békeidőszakban is életképes maradt.¹⁰⁷

B) A mozgósítás propagandája kapcsán született röpiratok és röpiratos formában terjedő prédikációk – amelyek mindenekelőtt a nemesség, illetve 1805 után a polgárőrsegek állítására kötelezett városok polgárságának körében igyekeztek felébreszteni a haza szeretetét és buzdítani a háborúban való tevékeny részvételre – érvelésükben már részben elszakadtak a vitézi költészet hagyományos retorikai-poétikai kontextusától és allegorikus közhelyeitől. A patrióta propaganda-diskurzusokban a háború idején a honpolgároktól megkívánt áldozatokkal és szolgálatokkal kapcsolatban felmerült elképzelések három probléma köré csoportosultak: kik, milyen módon és kinek/minek tartoztak ezzel.

A különösen 1809-ben nagy számban megjelent röpiratok között már találhatunk olyat, amelyben feltűnt a különösen a közköltészetre, illetve a röpíven terjedő inszurrekciós versekre jellemző, egyoldalúan a genealogikus, illetve hősi tettek apelláló republikánus érvelésre alapozott militarizált áldozatfogalom kritikája és korrekciója is. Az *időnek körül-állásaihoz alkalmaztatott beszéd az Haza’ szeretetéről, vagy-is a’ Patriotismusról* címet viselő, a patriotizmus egyoldalú nemesi szemléletén túlmutató anonim nyomtatvány például a korban elterjedt diskurzushoz csatlakozva az „igaz” hazafisággal szembeállított hamis (rossz) hazafiság részletes katalógusát adta. Ennek egyik halmazát azokban találta meg, akik

mind a’ közönséges, mind a’ barátságos gyülekezetekben-is legnagyobb tüzzel, leg-nagyobb buzgósággal, sőt ha csak leg-hangosabb szó-

¹⁰⁴ Vö. Sinkó Katalin: A nemzeti emlékmű és a nemzeti tudat változásai. *Művészettörténeti Értesítő*, 1983/4. (23.) 185–201. Az *illuminatió*król: 187.

¹⁰⁵ Vö. Nagy Ágoston: „Elestjeink’ oszlopa mellett új bajnokok fognak hazafiúi lángokra gyűlathatni”? A sátoraljaújhelyi inszurrekciós emlékmű tervezete és a nemesi patriotizmus nyelvei. *Sic Itur ad Astra*, 2016/1. (Megjelenés alatt.)

¹⁰⁶ *Hébe Zsebkönyv*. MDCCCXXIII. Kiadta Igaz Sámuel. 1823. 276.

¹⁰⁷ Az, hogy a sátoraljaújhelyi emlékmű avatási szertartása és az ekkoriban már országgyűlések nélkül kormányzó I. Ferenc politikájával szembeni vármegyei ellenállás milyen viszonyban volt egymással, további kutatásokat igényel. Nyilvánvaló azonban, hogy az 1811-es tervekhez hasonlóan az 1821-ben megvalósult emlékoszlop is a vármegye nemesi testületének kollektív emlékeztetéséhez és kommemorációs rítusaihoz kapcsolódott. Még akkor is, ha magán az avatáson a nem nemesek közül is sokan részt vettek szervezett vagy spontán formában.

val-is Hazájokért, Nemzetekért buzgálkodnak: de azonban Hazájoknak, Nemzeteknek valóságos hasznáért teendő még csak leg-kisebb áldozatot-is nagynak, sőt lehetetlennek tartják.

A rossz hazafiak egy másik csoportját a szöveg úgy jelölte meg, mint „akik azt vélik, hogy „tsupán csak a’ fegyver’ forgatással, tsupán csak az Hadi-élettel, és Vitézi bátorsággal az Hazafiúságnak, az Haza-szeretetének valóságos próbáit adhatjuk”.¹⁰⁸ A fenti két csoport tehát az áldozatra mint a valamiről való lemondás *tettére* nem hajlandó entuziasztákat (melybe beleérthetjük a nemességnek hagyományosan tulajdonított katonai érdemeket előállító propagandistákat és azok fogyasztóit is), illetve ezzel a réteggel átfedésben az *amor patriae* (az inszurrekció intézményének esetében a kivételes katonai válsághelyzetekre korlátozott) fegyveres szolgálat imperatívuszára szűkítőket foglalja magában.

Ez a valószínűleg németből fordított munka¹⁰⁹ a negatív definíciókon túl az igaz hazafiság kívánatos formáit is meghatározta, méghozzá olyan formában, hogy a hazafiúi áldozatok különféle neveit a társadalom rendi és funkcionális tagoltságához kötötte hozzá. Hasonlóan a 18. század közepének monarchikus-bürokratikus,¹¹⁰ az abszolutista államépítés szolgálatába állított patriotizmus-modelljeihez, amelyek Joseph von Sonnenfels eredetiben olvasott,¹¹¹ illetve

¹⁰⁸ [n. n.]: *Az időnek környül-állásaihoz alkalmaztatott beszéd az Haza’ szeretetéről, vagy-is a’ Patriotismusról*. Magyarországon, 1809. 20.

¹⁰⁹ Vö. Császár Elemér: *Az utolsó nemesi felkelés a magyar irodalomban*. Győr, 1909. 11–12. Németül: [n. n.]: *Ein Wort zu seiner Zeit ueber Vaterlandsliebe oder Patriotismus*. Ungarn, 1809.

¹¹⁰ Lásd Hans Klueting: „Bürokratischer Patriotismus”. *Aspekte des Patriotentums im thesesianisch-josephinischen Österreich*. *Aufklärung*, 1991/2. 37–52.

¹¹¹ Joseph von Sonnenfels: *Der Mann ohne Vorurtheil*. Wien, 1767.; illetve rövidebb broszúrája: Joseph von Sonnenfels: *Ueber die Liebe des Vaterlandes*. Wien, 1771. Sonnenfels patriotizmusához lásd Grete Klingenstein: *Joseph von Sonnenfels und die Vaterlandsliebe der Aufklärung*. In: Helmut Reinalter (hrsg.): *Joseph von Sonnenfels*. Wien, VÖAW, 1988.; László Kontler: *Polizey and Patriotism: Joseph von Sonnenfels and the Legitimacy of Enlightened Monarchy in the Gaze of Eighteenth-Century State Sciences*. In: Cesare Cuttica–Glenn Burgess (eds.): *Monarchism and*

II. Frigyes¹¹² két változatban is lefordított hazafias dialógusán¹¹³ keresztül Magyarországon is ismertek voltak. Ugyanakkor ezeknek a gondolatoknak – a társadalom működése szempontjából minden számba vehető rétegre-tagjára kiterjesztett, de a szolgálat, illetve az áldozatok más és más specifikus formáit feltételező patriotizmusnak – az 1809-es magyarországi mozgósításra való adaptációja nem volt kompromisszumok nélküli. A hazafiúi áldozatok formái egyfelől vertikálisan (az uralkodótól lefelé rendenként vagy csoportonként), másfelől horizontálisan is eltértek egymástól. A társadalom funkcionális tagoltsága alapján elképzelt patriotizmus osztrák és porosz diskurzusai a hierarchia mellett a hazaszeretetre (*Vaterlandsliebe*) való képesség inkluzivitását is hangsúlyozták. Így Sonnenfels szerint például az egyes rétegek számára speciális feladataikon keresztül vált

Absolutism in Early Modern Europe. London, Pickering and Chatto, 2012. 75–90. és 232–236. (jegyzetek). A 18. századi patriotizmus-koncepciókhoz összefoglaló jelleggel: Teodora Shek Brnardić: *Modalities of Enlightened Monarchical Patriotism in the Mid-Eighteenth Century Habsburg Monarchy*. In: Balázs Trencsényi–Márton Zászkaliczky (eds.): *Who’s Love of which Country?* 631–661. Különösen 640–648. A nemesség helyéről a sonnenfelsi modellben: Kökényesi Zsolt: *Kiváltságosok a közjó szolgálatában. Joseph von Sonnenfels nemesség-koncepciójáról*. *Aetas*, 2013/3. 60–91.

¹¹² II. Frigyes Poroszországának patriotizmus-koncepcióihoz lásd Ernst Rudolf Huber: *Der preussische Staatspatriotismus im Zeitalter Friedrichs des Grossen*. *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1943/3–4. 430–468.; Eckhart Hellmuth: *Die „Wiedergeburt” Friedrichs des Großen und der „Tod fürs Vaterland”: Zum patriotischen Selbstverständnis in Preußen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. *Aufklärung*, 1998/2. 23–54.

¹¹³ A 18. század második felében franciául és németül is többször kiadott dialógus első fordítása franciából Aesopus meséinek todalékkaként jelent meg, lásd: Pézeli József: *Haszonnal mulattató mesék...*, Győr, 1788. A mű második fordítása az 1809-es nemesi felkelés idején született németből és álnév alatt jelent meg. Vö. Jámor János: *Barátságos beszélgetés, melyben egy magánakvaló és egy hazaszerető a’ hazaszeretetről együtt beszélgetnek*. Buda, 1809. Horvát István naplójából kiderül, hogy a fordító Pósfai János református lelkész volt, aki a franciáktól való félelmében titkolta el a nevét. Horvát István: *Mindennapi. Horvát István pest-budai naplója 1805–1809*. Szerk.: Temesi Alfréd–Szauder Józsefné. Budapest, Tankönyvkiadó, 1967. 425.

kötelességgé az állam közjára érdekében történő cselekvés, amelynek azon felismerésen kellett alapulnia, hogy az állam java az egyén javával kölcsönös összefüggésben van, a hazaszeretet ezért voltaképpen az önszeretet folyománya. Sonnenfels a „patrióta nemzeten” belül külön foglalkozott az uralkodó, a nemesség, a hivatalnokok, a katonák, a tanult emberek (*Gelehrte*), a művészek és a családapák hazafiságával is.¹¹⁴ A már idézett magyar nyelvű nyomtatvány az uralkodói családtól kezdve a „magyar anyáig” bezárólag sorolta fel a kiterjesztő módon értelmezett hazaszeretet által érintett csoportokat.¹¹⁵ Amade Antal Zala vármegyei főispáni helyettes névtelenül, latin, magyar és német nyelven is megjelent nyomtatványában az uralkodó és alattvalói hazaszeretetét és a közjóra irányuló tetteit mellérendelt formában mutatta be: „Hogy ne reménylhetnénk dolgainknak szerentsés kimenetelét, tudván, hogy egy részről Fejedelmünk, más részről hív Alatt valói mindent véghez visznek, életeket ’s vagyonjaikat feláldozzák, hogy Királyokat ’s a Hazát megtarthassák!”¹¹⁶ Az uralkodó és az uralkodói család férfitagjainak az alattvalók tetteivel párhuzamba állított, érdekükben végzett áldozataira való hivatkozás a hivatalos proklamációknak is visszatérő motívumát képezte. I. Ferencnek a birodalom népeit megszólító kiáltványa, amely 1809. április 8-án kelt Bécsben, így fogalmazott: „Három esztendő óta mindent elkövettem, hogy néktek, szeretett Jobbágyim! az állandó béke ’s áldásit megszerezhessem; semmi féle áldozatot nagynak nem tartottam; melly javatokkal, ’s függetlenségtekkel nem ellenkezett.”¹¹⁷

A magyar esetben ugyanakkor a patriotizmus diktálta kötelességek különbségeit a háborús röpiratok az egyes rendek egymáshoz való viszonyában értelmezték, a rendiség hierarchikus (ön)képét alkotva meg, középpontban az – egy és ugyanazon szabadságáról alkotott demokratikus közjogi fikcióját tekintve legalábbis egyenlő – nemességgel. A rendek kötelességei (és jogai) közötti, valamint a felkelés és

¹¹⁴ Sonnenfels: *Ueber die Liebe...* 203–233.

¹¹⁵ [n. n.]: *Az időnek körülállásaihoz...* 45–51.

¹¹⁶ [Amade Antal]: *Egy magyarnak hazafi társaihoz intézett beszéde*. Bécs, 1809.

¹¹⁷ [I. Ferenc, magyar király]: *Ausztriai Birodalom Népei!* Költt Bécsben Szent György Havának 8-dikán. 1809. [1.]

a polgárőrségek szervezetét és funkcióit illető szigorú választóvonalat a szövegek többsége igyekezett tudatosítani. Egy 1793-ból (tehát a francia háborúban 1796-ban először fegyverbe szólított inszurrekciót megelőző időszakból!) származó nyomtatvány, amely a budai polgárságnak saját polgárőrség alapítása iránti igényét fogalmazta meg, a következő módon érvelt:

a’ Budai Magyar Fő Városnak szintazon Polgárai [...] igazságtalanságba keverednének, ha szándékjuk oda menne, hogy az *Ország’ Naggyainak, és az érdemekkel tündöklő Nemességnek*, kik magokat az által, hogy Királyaikért véreket és javaikat fel-áldozták, mindenkor megkülömböztették, felségesb és elérhetetlen ügyekezeteikhez csak messzéről is közelíteni akarjanak.¹¹⁸

Az időnek körülállásaihoz alkalmaztatott beszéd pedig ugyan fenntartotta a társadalom vertikális tagoltságának – Istentől eredeztetett – hierarchikus szemléletét, ám mégis inkluzív módon fogalmazott, amikor – nyilvánvalóan a bürokratikus állampatrióta elképzeléseket felidézve – az állam polgárai által betölthető tisztségekre, illetve az egyéni képességek jelentőségére hivatkozott:

igaz, és valóságos hazafiak leszünk minnyájan, hogy ha kiki közülünk azon rendben, azon állapotban, mellybe őtet az Isteni gondviselésnek rendelni tetszet, tisztjében, ’s hivataljában minden buzgósággal, ’s hívséggel el-járván, csak ugyan éppen ez által tehetsége szerint hazájának, ’s Nemzetének igaz javát, ’s hasznát munkálni, ’s elő-mozdítani fogja.¹¹⁹

A piarista pap-tanár, Salamon József Vazul 1809-es háborús prédikációja ehhez nagyon hasonlóan, bár a nemességet helyezte a középpontba (mint amelynek *par excellence* alkotmányos és erkölcsi

¹¹⁸ *Hivatal egy ezer emberből álló szabad hadi karnak Magyar Ország’ buzgó polgáraitul önnkint ajánlandó segedelmek által való tartására, míg a’ frantziák ellen álló hadakozás tart.* Buda, 1793. 7.

¹¹⁹ [n. n.]: *Az időnek körülállásaihoz...* 30.

kötelessége a katonáskodás), ám kiterjesztette a patriotizmust és az uralkodóért-hazáért hozott áldozatok által érintettek körét: „Minden Hazafi, de kivált a' Nemes, Királyáért, Hazájáért, tegyen, a' mit tehe; áldozzon, a' mivel tud.” Tipológiájában lehetőséget biztosított a hazaszeretet diktálta kötelességek funkcionális-vertikális rétegzettségének az átlépésére is. Valószínűleg igazodva hallgatóságának igényeihez, az általa megszólított gyülekezet minden tagja potenciálisan alkalmassá vált az áldozathozatal általa felsorolt mind a négy nemére: „Szívvel, ésszel, értékkel, fegyverrel teljesíthetjük [...]. Négyyszer boldog, a' ki négygyel áldozhat. Ellenben négyyszer átkozott, a' ki mind a' négygyel bír, és egygyikkel sem áldozik.”¹²⁰ Vagy az előbbi pamflet megfogalmazásában: „mindenünket, a' mi csak tehetségünkben vagyunk, pénzünket, vagyonunkat, vérünket, életünket Királyunknak, Hazánkunknak, Constitutióunknak, Törvényünknek, Szabadságunknak, [...] minden ditsőségünknek fentartásáért fel áldozni.”¹²¹

Egy a „Népek csatájának” emléket állító 1813-as református prédikáció, amely „azon felséges rendelés kihirdetésekor, hogy légyenek könyörgések a' Királyi Felségért és fegyverének szerentséjéért” született, eloldotta magát az irreguláris rendi katonai intézmények kapcsán körvonalazódott elképzelésektől és a monarchia egészéért, illetve a dinasztiaért katonáskodó császári-királyi reguláris hadsereg győzelmét a szűkebb haza üdvének kontextusában értelmezte. A hazafiakat három csoportra osztva egyfelől a katonáskodó „erősökre”, a haza üdvéért imádkozó „gyengékre” és a (közös, illetve a szűkebb) haza javaiban osztozó gyülekezet tagjait is alkotó kiváltságosokra osztotta, ahol az imádság és a tettekben megnyilvánuló hazaszeretet egyszerre szolgálta a haza javát:

[a]z Erősök fegyverrel és vérrel viaskodnak a' Hazáért; a' gyengék, a' kiknek egyebek nints a' jó szívnél, könyörögnek a' Hazáért; mi pedig, a' kik áldásokat vettünk a' Hazában, tégyünk azokból áldozatokat a'

¹²⁰ S[alamon] I[osephus] B[asilus]: *Hazafi emlékeztetés a' vitézségre*. [h. n.] 1809. 3.

¹²¹ [n. n.]: *Az időnek körül-állásaihoz...* 38–39.

Hazáért, és ehez a' munkás Patriotismushoz kössük osztán a' Vallást, ehez kössük a' mi buzgóságos imádságunkat.¹²²

Talán az eddigiekből is nyilvánvaló, hogy mind a funkcionálisan tagolt bürokratikus-monarchikus patriotizmus hazai adaptációiban, mind a szűkebben a nemességre mint politikai testre tekintő elképzelésekben, a valamiről való lemondásként értett áldozatmotívum előfeltételezte, hogy a közösség tagjai, akik a kollektívum közjava érdekében lemondanak valamiről, rendelkezzenek is valamilyen értékkel, amelyen keresztül potenciálisan legalább részesülhettek a haza gyümölcseiből. Ez utóbbi érvelés a hazaszeretetet és a hazafiúi áldozatokat egyfajta „adóként” racionalizálta, ahogyan a II. Frigyes-féle szöveg 1809-es fordításában is olvashatjuk:

[a]' tőkepénz [...] mellyet Hazádtól vettél, te magad vagy, a' te neveltetésed, Szüléid, Atyádfiai és minden javaid. Az Interes, mellyet tartozol fizetni ez, hogy szeressed Hazádat mint Édes Anyádat, szentelj néki talentomaidat, 's teljesítsd örömet mind azt, valamit várhat és kívánhad tőled.¹²³

Ugyanakkor találkozhatunk olyan szöveggel is – mint az erdélyi katolikus pap, Sombori József prédikációja –, amely a patriotizmust elszakította a *fertilitas* toposzától (valamint a kedvező éghajlatnak tulajdonított hatásoktól), és a háborús életáldozatra való hajlandóságot a haza elvont fogalmához kötötte, a földet vérrel megszerző ősöknek a magyar nemességre vonatkozó genealogikus elképzelését általánosítva: „egy bárdolatlan Éjszaki lakos, hogy egy termékenyebb, de idegen tartományba vitetvén, Hazájáért bújában meg betegszik [...] egy pallérozott Déli, vagy Napnyúgoti Pólgár, hogy Hazájának védelmében, annak szabadságaért, és ditsőségiért vérit ontja, és életit áldozza.”¹²⁴

¹²² Kolmár József: *A' patriotismusnak megegyeztetése az evangéliomi etikával*. Komárom, 1813. 30.

¹²³ Jámor: *Barátságos beszélgetés...* 39.

¹²⁴ Sombori József: *A' haza' szeretete egy beszédben*. Marosvásárhely, 1809.

Az irreguláris, kvázi-önkéntességre, illetve a „haza szeretetére” (amely alapulhat racionális belátáson is) és a fegyverviselés kiváltságára mint jogra és kötelességre alapozott katonáskodást (szemben a jobbágyságot és az az alatti rétegeket kényszerítő drillel, illetve a szűk egyéni, döntően anyagi érdekek kiváltotta motivációval) a kor propagandája a rendi társadalom diétai képviselettel is rendelkező, különféle szabadságokkal rendelkező „osztályainak” a kiváltságaként értelmezte. Ez természetesen nem csupán az alkotmány sáncain kívül eső rétegeket rekesztette ki az *amor patriae* érzésére való alkalmasságból (és *vice versa*), de a hagyományos, jobbára kényszerre és szigorú fegyelemre alapított „reguláris” hadseregek katonáival – hallgatólagosan a közös császári és királyi hadsereggel – szemben is állást foglalt az olyan milícia-jellegű fegyveres testületek, mint a nemesi felkelés és a polgárőrségek magasabbrendűségét hangsúlyozva. Egy erdélyi röpirat például így fogalmazta meg ezt a kor propagandájában és különösen az adómentességét védő nemesség körében elterjedt nézetet:

De mi-is ösztönözheti ezeket, kiknek se hazájok, se vagyonjok, melyért hartzóljanak nintsen kiknek tetteiknek rúgója szolgál-félelem, kéntelenség, 's a' préda' kívánása. Minket pedig kik *pro Aris et focis* hartzólunk, a' betsületnek nemes érzése vagyonjaiknak oltalmazása, szabadságunk, Pólgári-létünk, *Constitution*unk, Nemzeti-függetlenségünk, ezek az Emberiség' céljával meg-egyező Indító Eszközök tüzelnek nagy tettekre.¹²⁵

A propaganda fogalomhasználatának kritikája:

Kazinczy Ferenc értelmezése a nemesség háborús önfeláldozásáról

1809 februárjában a nemesi felkelés szervezése során főstrázsamesteri (örnagyi) rangban szolgáló Cserey Farkas Kraszna vármegye közgyűlésén, valamint egyik kapitánya búcsúztatásakor elhangzott beszédei rendszeres levelezőtársához Kazinczy Ferenchez is eljutot-

¹²⁵ [n. n.]: *Megszolgáltatás a felkelő nemességhez és erdélyi hazafiakhoz*. Kolozsvár, 1809. 7–8.

tak.¹²⁶ Az orációra Kazinczy kíméletlen kritikával felelt, melyben jelezte Csereynek, hogy a korabeli külpolitikai helyzet és Napóleon megítélésében gondolkodásuk „[a]’ legtökéletesebb ellenkezésben van”.¹²⁷ A széphalmi mester bírálata a rendeknek (mindenekelőtt a nemességnek) a háborúhoz való viszonyával kapcsolatban több fontos problémát is érintett, ám ezek közül én pusztán két vitás pontot emelnék ki, amelyek kapcsán teoretikus érvek és a konkrét háborús helyzetre vonatkozó gyakorlati megfontolások keveredtek egymással. Egyrészt Csereynek a nyilvánosság előtt elhangzott, illetve a sajtó útján is hozzáférhető propagandaszövegeiben a nemességtől elvárt önfeláldozásról és a pro patria moriról kinyilvánított elképzelések kritikájáról lesz szó.¹²⁸ Másrészt ennek kapcsán érdemes közelebbről

¹²⁶ A krasznai közgyűlésen elhangzott beszédet maga küldte el Kazinczynak, ez azonban időközben elkallódhatott, mert nem szerepel a levelezés Váczy-féle kiadásában. A búcsúztató beszéd megjelent a *Magyar Kurír*-ban (1809. 13. sz. [február 14.] 189–191.).

¹²⁷ *Kazinczy: Levelezés*. 241–242. Kazinczy Ferenc levele Cserey Farkasnak, Széphalom, 1809. febr. 21. A napóleoni háborúk időszakában Kazinczy nemzetfelfogásáról Miskolczy Ambrus írt gondolatébresztő tanulmányt. Miskolczy ezt a szemléletet „kripto-polgárinak” nevezte, ugyanakkor éppen a Szekfü Gyula, majd nyomában Kosáry Domokos által kidolgozott rendi-feudális, nacionalista Kazinczy-képpel való határozott szembehelyezkedése miatt kevés teret biztosított a Kazinczy által – zempléni *bene possessionatus* nemesként – a felkelés szervezésében játszott szerepnek. Vö. Miskolczy Ambrus: Kazinczy Ferenc és nemzetpolitikája a napóleoni háborúk korában. *Magyar Kisebbség*, 2009/3–4. 236–265., különösen 258–263. (Itt Miskolczy röviden utalt néhány olyan problémára is, amelyekkel ebben a fejezetben én is foglalkozom.) Kazinczynak a zempléni inszurrekció ügyeit intéző *permanens deputatio*-ban betöltött szerepéhez lásd Dongó Gyárfás Géza: *A zempléni nemes hadak 1809-ben. (Insurgens Nobilis Turma Zempleniensis)*. Sátoraljaújhely, 1909.

¹²⁸ Kazinczy Dessewffy Józsefnek így számolt be Cserey szónoklatairól: „ez a’ tiszteletre méltó ember engem fél esztendő olta sokszor megbotránkoztatott a’ maga szertelen vanitásaival. A legszentebb barátsággal intettem, nagy megkíméléssel, de nem használ. [...] Most Krasznának Gyűlésén, melly Vármegye kisebb mint Torna, egy egész árkusra is nehezen férő Oratiót tart arról, hogy van e ok a’ háborúra, mintha a’ háború és béke dolga nem volna kirekesztő jussal a’ Fejedelem hatalma? [...] Ezen felül a’ M. Kurír minapi levelében olvashatád egy levelét, mellyet

is szemügyre venni a levélváltás tükrében Kazinczynak a „valamiért való halálról”, a háborús életáldozatról alkotott nézeteit.

Cserey búcsúztató beszéde az erősen formalizált verses anyagra is jellemző toposzokat alkalmazta. Az összehasonlítás (*comparatio*) klasszikus retorikai eljárása révén a „mohos régiségnek” (a görögség és a köztársasági Róma) virtusai mellé állította a „Magyar Nemzetben olly böv mértékbe” fellelhető szeretetet az uralkodó, illetve a haza iránt.¹²⁹ Ezt követően a nemesség patriotizmusának magasztalására tért át és a magyar nemesség önfeláldozásának különböző neveit sorolta fel, a kor más propagandisztikus munkáihoz hasonlóan: „a’ Magyar [...] mihelyt Királya, és hazája java veszedelemben forog, nem kéméli értékét, nem vagyonát, és kitsinységnek tartja éltétis fel áldozni, melynél drágább törvényes szabadságunk, Királyunk, és a’ nemzeti méltóság.” A király és a haza szeretetét ezután Cserey már kifejezetten a *pro patria mori*-val kapcsolatban értelmezte (amelyet, mint láthattuk, inszurgenseinek is jelmondatává választott): ez a szeretet „a’ halál kinnyait enyhítő balsam”, mely „a’ legkegyetlenebb gyötrő fájdalomak suljátis gyönyörűségessé” teszi.¹³⁰ Cserey vármegyei szónoklatát csak Kazinczy tolmácsolásában ismerjük, de ebből is kiderül, hogy a szöveg a búcsúztatóhoz nagyon hasonló módon épülhetett fel és nyilatkozott meg a *pro patria mori*-ról:

Csak egyszer olvastam-meg oratódat, ’s többször nem is fogom: de jut eszembe, hogy Themistoclest és Xerxest ’s talán Thermopylét is hozod elő például. Igen szentül, ha ezt lehet hinni, hogy a’ Leonidas 300. embereinek elhullások elfordítja a’ veszedelmet azokról, a’ kik hátul maradtak ’s a’ hazáért viaskodni fognak, ’s ha azt reménylhetni hogy vele mint Marathonnál ’s Salamisnál, oltárinkat ’s tűzhelyeinket

búcsúzó Kapitányához írt. Curtiust, Scaevolát etc. hordja neki elő például, ’s azzal biztatja, hogy ha majd borostyánnal koszorús ’s az ellenség trophéumival felékesített zászlóikat a *háládatos* haza’ oltárának zsámolyainál letészik etc. etc. Eggy Kapitány megmarasztásáért!” *Kazinczy: Levelezés*. 305. Kazinczy Ferenc levele gróf Dessewffy Józsefnek, Széphalom, 1809. március 23.

¹²⁹ *Magyar Kurir*, 1809. 13. sz. 189.

¹³⁰ *Magyar Kurir*, 1809. 13. sz. 190.

védelmezhetjük, megmenthetjük. De ha Leonidas *csak* azért hagyta volna magát és a’ maga vitézeit öszvelövdöztetni, *hogy megmutassa hogy ő legény* – már az a’ legnagyobb ostobaság volt volna. Magunkat csak ott kell feláldozni, a’ hol vele használunk.¹³¹

A beszéd – amely szerzője állítása szerint megrendelésre készült¹³² – ugyan a vármegyei politika kontextusában hangzott el,¹³³ míg Kazinczynak a háborút és az abban való szerepvállalás formáit értelmező kijelentései írói levelezésének sajátos nyilvánosságában. Az idézett vita azonban ebben a formájában is alkalmas lehet annak szemléltetésére, hogy a 19. század elején a „hazáért való halállal”, illetve az önfeláldozás mibenlétével kapcsolatban komoly értelmezési problémák merülhettek fel.

Kétségtelen, hogy a *pro patria mori* toposzában megragadható életáldozattal kapcsolatban két markáns értelmezés rajzolódik itt ki – amelyek részben a már említett eltérő kommunikáció-történeti kontextusokból fakadtak – annak ellenére, hogy a „vita” résztvevőinek egyike sem tagadta ennek a korabeli patriotizmus-diskurzusokban fontos szerepet betöltő gondolatnak az érvényességét.¹³⁴ Láthattuk, hogy Cserey a klasszikus retorika szabályai szerint, összehasonlítás révén, a klasszikus történelem exemplumaival igyekezett vármegyéjének nemességét és felkelőit önfeláldozásra buzdítani. Kazinczy kritikája a beszédekkel szemben – túl a kettejük között a háború és

¹³¹ *Kazinczy: Levelezés*. 242–243. Kazinczy Ferenc levele Cserey Farkasnak, Széphalom, 1809. febr. 21.

¹³² *Kazinczy: Levelezés*. 270. Cserey Farkas levele Kazinczy Ferencnek, Kraszna, 1809. március 7.

¹³³ *Kazinczy: Levelezés*. 222. Cserey Farkas levele Kazinczy Ferencnek, Kraszna, 1809. február 13.

¹³⁴ *Kazinczy: Levelezés*. 306. Kazinczy Ferenc levele gróf Dessewffy Józsefnek, Széphalom, 1809. március 23. „Azzal menti magát utolsó levelében, hogy ő parancsot vett, hogy ilyeneket írjon. Hiszem hogy vette: de talán nem jól értette, mert illyet nem parancsolhatnak. Azonban kedves előttem azt látni, hogy most a *hazai szeretet* ki van tehát valaha már a *prohibitus sensusok* laistromából törölve.” (Az eredetiben ritkított részeket kurziváltam – N. Á.)

béke jogát, illetve Napóleon személyét illető egyet nem értésen – két irányba mutatott. Egyfelől a retorika szabályain belülről reflektált Cserey szövegeire, buzdító beszédeinek tárgyát nem érezte eléggé jelentősnek a magasztos stílushoz, hiszen partiumi inszurgens társa szónoklatai egy nem túlságosan meghatározó vármegye nyilvánossága előtt, illetve saját zászlóalja ennél is szűkebb körében hangzottak el. Másfelől bírálata az erősen retorizált, formailag tekintve kötött háborús propagandával, illetve annak a hősi halálra és a hazaszeretetre vonatkozó toposzhasználatával szemben egy ennél általánosabb szinten is megfogalmazódott.

Kazinczy nem pusztán azt állította, hogy levelezőtársa a pillanat és a hazafias felbuzdulás hevében rosszul alkalmazta a klasszikus retorika eszköztárát, de egyenesen úgy vélte, hogy Cserey félreértette az önfeláldozás lényegét. A hadi virtus gyakorlása, a csatamezőn önkéntesen elszenvedett halál szónoklataiban, a magasabb célokra való bevett hivatkozások (az uralkodó és a haza szeretete) dacára kizárólag öncélként, az inszurgensnek állt egyén önértékeként jelent meg. Ahogyan Dessewffy Józsefnek írta Csereyvel kapcsolatban: „Illy fonákságokat tétet az emberrel a pillogás szeretete 's a Generálisi titulusra vágyás.”¹³⁵ Ezzel szemben Kazinczy az önfeláldozás kíváncsú és mindig az adott helyzet realitásaihoz igazított pozitív formáját mutatta fel, amely nem érintette ugyan az áldozatfogalom lényegét – a valamiről való lemondás egy magasabb cél érdekében –, ám az inszurgensek esetében az életről való (legalábbis az elvárt szándékokat tekintve) önkéntes lemondásként felfogott áldozathozatalnak utilitarisztikus dimenziót is adott. Az áldozati cselekvés ezzel érzelmi töltése mellett a racionális kalkuláció szükségességét is magában foglalta. Ennek következtében a legszűkebb közösségért és területért (a házhoz és családhoz kötődő és szó szerinti értelemben vett *pro aris et focis*) és a tágabb hazáért, nemzetért való hősi halálra való hajlandóság értelmében vett patriotizmus viszonya és az áldozatok mértéke mérlegelés tárgyává vált:

¹³⁵ Kazinczy: *Levelezés*. 306. Kazinczy Ferenc levele gróf Dessewffy Józsefnek, Széphalom, 1809. március 23.

a' nemzeti tűz szent tűz nékem mint mindig volt, és ha az én holmimnek feláldozásával tarthatnék meg a' mit megtartva látni óhajtok, nem volna szívemnek terhes a' kérdés: de az által meg nem tartatván az, természetes arról is gondolkoznom, hogy mi érhet magamat, feleségemet, lyányomat és útban lévő gyermekemet.¹³⁶

Jól látszik az is, hogy bár levelében Kazinczy meglehetősen profán és gyakorlatias módon, az aktuális katonai-politikai helyzethez és erőviszonyokhoz mértén beszélt a nemesség életáldozatáról, ám – különösen a vármegye, illetve a tágabb közvélemény felé megfogalmazott szövegeiben – jó érzékkel használta kora nemességének elvárásaira tekintettel az erényes tettek és az azok jutalmaként elnyert és hagyományozott hírnév köré épülő hagyományos argumentációt is. Ezzel kapcsolatban nem zárta ki ugyanakkor teljesen azt sem, hogy a haza védelmében szükséges haditettek végrehajtására az egyén önnön becsvágyán keresztül (amely itt lényegében a maszkulinitás felmutatását, megerősítését jelentette) is ösztönözhető, ezt pusztán önmagában azonban a körülmények mérlegelése és a közjóra mint a közösség valós érdekeire való tekintet nélkül nem csupán vakmerő, de értelmetlen dolognak minősítette. Ahogyan 1809 májusában Csereynek megfogalmazta: „Mindent fel kell áldozni a' mivel boldogító Constitutióknak védelmezethetik. Csak hogy ez a' minden olyan légyen, hogy használjon, 's hasznon nélkül bennünket el ne rontson.”¹³⁷

A patriotizmus diktálta önfeláldozással kapcsolatos, az adott körülményeket tekintetbe vevő mérlegelés hangsúlyozásán túl a hősi halálért messzemenően lelkesedő Cserey túlzásaira reagálva Kazinczy elméleti szinten is kifejtette az élet feláldozásával és az e mögött munkáló motivációkkal kapcsolatos nézeteit. A *pro patria mori* mindenekelőtt a halál általánosabb problémájáról szóló antropológiai fejtegetésbe ágyazta bele, amely szerint a halál „mint rettenetes portéka” a legtöbb

¹³⁶ Kazinczy: *Levelezés*. 347. Kazinczy Ferenc levele Cserey Farkasnak, Széphalom, 1809. április 21.

¹³⁷ Kazinczy: *Levelezés*. 398. Kazinczy Ferenc levele Cserey Farkasnak, Széphalom, 1809. május 30.

ember számára nem jelent mást „mint elenyészést vagy más életre költözést és a' magáétól való örök elválást!” A vallás ezt a félelmet ugyan enyhítheti, „midőn a' halálon túl egy jobb életet, Istennel 's Angyalokkal együttlételet etc. ígér”, ugyanakkor „a' hit nem egyéb mint hit, az az igen messze van a' bizonyos tudástól”. A halálnak a túlvilági életben való hitre alapozott keresztény teológiai koncepciójával szemben az indulatok egy másik formáját, a tág értelemben felfogott hősiességet állította szembe, amelynek típusait és mintaképeit a görög és római történelem alakjaival szemléltette:

De Cató, Socrates, Brútus emberibb indulat által elevenítettek: az első a Caesar gyűlölése 's hazáján való kesergés, a' második a' legtisztább ártatlanság istenítő érzése, a' harmadik pedig mind a' három által. Egy szóval, mert csak ezt akarám mondani, a' *heroismus* (ez vala Socratesben is) fogatosabb, hathatósabb, emberibb indulat mint a' remény.

A hősi halál és az (élet)áldozatra való hajlandóság jelszavai, amelyek a nemesi felkelések és különösen az 1809-es francia-osztrák háború változatos műfajú propagandájában oly gyakran feltűntek, Kazinczy kritikus és elemző olvasatában a mozgósítás szolgálatába állított retorikai konvenciókon túlmutató antropológiai-filozófiai távlatot nyertek. Elemzésünk a szótárilag rögzített kifejezések lakonikus definícióin, a korabeli alkalmi költészeten és a nem-verses röpiratok elképzelésein keresztül a kérdést érintő teoretikus kritikához és magyarázat-kísérletekhez jutott el. Kétségtelen azonban, hogy a francia háborúk során mozgósított nemesség (és polgárság) számára az evilági önfeláldozás mint *pro patria mori* a vallásos hitbe vetett remény bizonytalanságával szemben értelmezhetővé és értelmessé tehetette a halált: „[m]elly kevésbé rettenetes az annak, a' ki valamelly nagy idea által tűzbe hozattatik, 's úgy vész mint martyr, mint védelmezője a' maga hazai 's házi Isteneinek.”¹³⁸

¹³⁸ Kazinczy: *Levelezés*. 177. Kazinczy Ferenc levele Cserey Farkasnak, Széphalom, 1809. január 12.

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

Az emlékezetpolitika és az áldozat elbeszélései

Ha a mai kor közelmúltról szóló történelmi elbeszéléseit közelebbről megvizsgáljuk, akkor jól látszik, hogy ezek nem egyszerűen a múltat rekonstruálják és beszélik el, hanem a jelent meghatározó elvek és érdekek alapján csinálnak a múltból történeteket. A posztmodern korban ezek az elbeszélések léptek a „nagy elbeszélések” helyére, ami a történelem korábban sohasem tapasztalt pluralizálódásához vezetett. Ez azonban nem jelentette azt, hogy ezek az elbeszélések ne törekednének általános érvényre és dominanciára; ne versengénének egymással abban, hogy megőrzik, vagy éppen kioltják az érvényben levő elbeszéléseket. Minden politikai közösségnek és minden kornak megvannak a maga mesterelbeszélései, amelyeket a jelen elvárásainak megfelelő koherens és egyértelmű perspektívából alkotnak meg. Ez jelöli ki, hogy mely személyek, események és struktúrák összefüggései sűrűsödnek történelmi elbeszéléssé a jelenbeli megfigyelők pozíciójából.

A fenti körülményekből adódó alapvető pluralitás következménye, hogy a mesterelbeszélések váltak az értelmezési hatalomért folytatott szimbolikus politikai küzdelmek egyik eminens terepévé. Ezt a jelenség-együttest nevezzük emlékezetpolitikának, amely meglehetősen ritkán vonatkozik a kortárs emlékezők közvetlen tapasztalatára, sokkal inkább a szélesebb értelemben vett politikai csoportosulások identitásának alapjául szolgáló konstrukciókra. Az ezekhez kapcsolódó vitákat nemcsak a szemtanúk vívják, hanem azok gyermekei és unokái is, akik számára egy teljes vagy részleges konszenzus és elismerés elérése a tét.¹ Ehhez elsősorban plauzibilis érvelésre és kimondatlan előfeltevésekre

¹ Martin Sabrow: *Meisternerzählungen der Zeitgeschichte*. In: Uő.: *Zeitgeschichte schreiben. Von der Verständigung über die Vergangenheit in der Gegenwart*. Göttingen, Wallstein, 2014. 147–159.

van szükség, amelyek segítségével el lehet fedni, vagy ki lehet élezni a történelmi tényekből adódó ellentmondásokat. Így születnek meg az identitásteremtő elbeszélések, amelyek egyszerre szolgálhatják az egységteremtést és elkülönülést. A nemzet esetében általában az egység, az azon belüli politikai csoportoknál, pártoknál vagy mozgalmaknál a megkülönböztetés lehetőségei és szempontjai kerülnek előtérbe. Az elbeszélésekben sajátos emlékezetmintázatok rajzolódnak ki, amelyek lehetnek siker- vagy szenvedéstörténetek, hősi vagy áldozati elbeszélések, amelyekben az a közös, hogy diszkurzív jellegük miatt a múltról szóló elképzeléseinket alapvetően meghatározzák. Hogy ezek közül melyik milyen módon érvényesül, az gyakran közvetlenül a politikai diskurzusokban követhető nyomon.

Manapság az áldozatnak különleges jelentősége van ezekben a történetpolitikai elbeszélésekben, ezért ebben a tanulmányban megkísérlem felvázolni az áldozatnarratívák legfontosabb sajátosságait, és három eltérő hangsúlyokkal bíró példa alapján kifejezésformáikat elemezni.

Az áldozatiság elbeszélésének jellemzői

Kétségtelen, hogy mára az áldozat figurája szinte mindenütt a történeti elbeszélések és így az emlékezetpolitika főszereplőjévé vált. Ennek hátterében az az etikai fordulat áll, amelynek következtében a hangsúly a hősiességről az áldozatiságra tevődött át.² Az áldozat eredeti *sacrifice* értelmét egyre inkább elhomályosította, majd felváltotta a *victim* fogalma.³ Ez a paradigmaváltás nemcsak a történelemértelmezésben érhető tetten, hanem a társadalmi diskurzusok szinte valamennyi területén tapasztalható, és a különböző kultúrákban ugyan más és

² Martin Sabrow: Heroismus und Viktimismus. Überlegungen zum deutschen Opferdiskurs in historischer Perspektive. *Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien*, 2008/43–44. 7–20.

³ Herfried Münkler és Karsten Fischer: „Nothing to kill or die for...” – Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers. *Leviathan Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 2000/3. 343–362.

más a hangsúlya, de bizonyos alapvető vonások jól kiemelhetők és elemezhetők. Az áldozatdiskurzusok kialakulásának hátterében a hetvenes és nyolcvanas évektől tapasztalható értékvtáltás áll, amelynek során a dicsőség helyére a bűnnel való szembenzés, a hős helyére pedig az áldozat lépett. Ennek a fejleménynek volt egy erős civilizáló hatása, amely szorosan összefonódott az emberi jogok fejlődésével, de szinte szükségszerűen az áldozatfogalom kiszélesedését és elterjedését vonta maga után. Eleinte csak a halottakat tekintették áldozatnak, később azonban a fogalom a veszteség minden formájára kiterjedt, és folyamatosan kollektivizálódott. Ennek nyomán az áldozatiság egy önálló erkölcsi kategóriává vált, amely azonban szemmel láthatóan nem kötelez semmire.

Az alábbiakban összefoglalom a történelmi áldozatnarratívák legfontosabb vonásait.

1. Az áldozatnarratíva inkább az áldozatok nevében való beszéd, mintsem a valódi áldozatok elbeszélése, akik előtt az elszenvedett sérelem emléke vagy elfojtása elzárja a szenvedésekről szóló beszámoló lehetőségét. Az elbeszélés lehetetlensége számos okra vezethető vissza, amelyeknek mindegyikét nem lehet pontosan beazonosítani, de minden bizonnyal fontos szerepet játszik az áldozat szégyene, amit afelett érez, amit vele szemben tettek, vagy amit ő nem tett meg, pedig meg kellett volna tennie. Az áldozatok általában túl akarnak lépni az élmény okozta traumán, ezért a hallgatást választják és a sorsukkal való megbékélést keresik. Nem szeretik, ha folytonosan áldozat mivoltukra emlékeztetik őket, nem akarnak örökre áldozatok maradni, miután egyszer áldozatokká váltak, még akkor sem, ha időközben átért szenvedéseik széles körű társadalmi elismerést és biztonságot nyújtanak számukra. Az áldozattá válásra való hivatkozás sokkal inkább azokra jellemző, akik nem tapasztalták meg közvetlenül a szenvedéseket, éppen ezért nem akarnak túllépni a számukra morálisan előnyös állásponton, és nem akarnak megbékélni, hanem az áldozat szerepét akarják továbbvinni. Az áldozatok nevében való megszólalás azonban a tényleges áldozatok szempontjait többnyire nem, vagy csak korlátozottan veszi figyelembe, tekintettel arra, hogy abban a fent említett tapasztalati és érzelmi motívumok nem játszanak

szerepet. Ennek kapcsán merül fel a kérdés, hogy ki beszélhet, vagy ki beszéljen az áldozatok nevében. Nem az a kérdés merül fel, hogy kinek van joga az áldozatok nevében beszélni, hanem az, hogy ki hatalmazza fel magát, hogy nevükben megszólaljon, ezért az áldozatokról szóló elbeszélések általában reprezentatív narratívák.

2. Az áldozatnarratívák jellemzően moralizáló elbeszélések. Ezen tulajdonság alapvető nehézsége abban rejlik, hogy szinte lehetetlen meghúzni a morális elkötelezettség és a moralizáló elbeszélés közötti határvonalat. Az áldozatnarratívák általában inkább az elbeszélők szempontjairól és érdekeiről szólnak, mintsem az áldozatokéról, akiknek tényleges jelenléte gyakran zavarólag hat a diskurzusban. Az áldozatokat gyakran a követelések morális alibijének és eszközének tekintik, a közvetlen társadalmi és politikai célok elérése érdekében. Magukat az elbeszélés során az áldozatokkal azonosítják, de semmilyen formában nem szeretnék áldozatokká válni, miközben a panaszt váddá alakítják.⁴ Ez a harc a morális felsőbbtség elnyeréséért folyik, amelynek adott esetben nagyon világos társadalmi és politikai következményei vannak. Ebben a harcban az a győztes, aki hitelesebben és szélesebb körben elfogadottan tudja igazolni az áldozatok nevében elnyert morális felsőbbrendűségét, amelynek nyomán meg lehet határozni, hogy ki a jó, és ki a rossz. Az áldozatok nevében beszélni elismerést és figyelmet jelent, ami immunizál minden kritikával szemben.⁵ Ebből fakad, hogy az áldozatnarratívák végső soron nem a vesztesek narratívái, hanem a győzteseké, akik az adódó előnyöket vagy közvetlenül kihasználják, vagy közvetetten, más érzésekbe, például fenyegetettségbe és kiszolgáltatottságba transzformálják. Ez végül erőszakos tettekbe mehet át a hatalmon lévők részéről, akik magukat tekintik áldozatnak, miközben éppen nekik esnek áldozatul.⁶

⁴ Rainer Paris: Ohnmacht als Pression. Über Opferrhetorik. *Merkur*, 2004/665–666. 912–923.

⁵ Daniele Giglioli: *Die Opferfälle. Wie die Vergangenheit die Zukunft fesselt*. Berlin, Matthes & Seitz, 2015. 9–15.

⁶ Giglioli: *Die Opferfälle*. 9–15.

3. Az áldozatnarratívák minden esetben leegyszerűsítik a valóságot azzal, hogy eltorzítják az áldozat és tettes pozícióit, mintha azok fogalmai vitathatatlanok és egyértelműek lennének.⁷ A tettes és áldozat dichotómiája abszolutizálódik, mert mindkettőt egyetlen tulajdonságára redukálja, amit nem lehet tőle elvitatni. Abból indul ki, hogy aki áldozat, az nem lehet tettes, és aki nem tettes, az áldozat, mintha ennek mentén ketté lehetne osztani bármely társadalmat. Ezek a tökéletesen polarizált pozíciók azonban legfeljebb néhány szélsőséges esetben tekinthetők valósnak. Sokkal jellemzőbb, hogy a tettesek és áldozatok szélsőséges pozíciói között elhelyezkedők adják a legnagyobb tömeget, akik sem áldozatok, sem tettesek.⁸ Ezek a pozíciók különösen akkor elmosódottak, ha mindketten ugyanahhoz az etnikai vagy politikai csoporthoz tartoznak. A tettes és áldozat dichotómiájából adódik, hogy mindenki az erkölcsileg előnyösebb áldozatpozícióval próbál azonosulni, és ezzel annak tulajdonságait ölti magára.

4. Minden áldozatnarratíva alapvetően komparatív, és kvalitatív vagy kvantitatív szempontból szinte mindig a holokausz jelent az összehasonlítás alapját. Az áldozatokról szóló viták jellemzője, hogy a szereplők mindig más áldozatokhoz mérik magukat. Nem feltétlenül azért, hogy mások szenvedéseit leértékeljék, sajátjukat pedig felnagyítsák, hanem azért, hogy elismerést nyerjenek. Ez a jelenség akkor válik veszélyessé, ha az áldozatcsoportok között versengés alakul ki. Az áldozatkonkurencia a szenvedést szenvedéssel, a bűnt bűnnel méri, de általánosságban értelmetlen az a kérdés, hogy ki a bűnösebb, és ki az ártatlanabb.

5. Az áldozatnarratívákat áthatják az érzelmek. Nem egyszerűen érzelmek motiválják, hanem érzelmeket, elsősorban együttérzést és részvétet akarnak kiváltani. Mivel érzelmek alapján ítélik meg, így a racionális és kritikus hangoknak egyszerűen nincs benne helye. Aki

⁷ Claudia Nickel és Silke Segler-Meißner: *Von Tatern und Opfern. Zur medialen Darstellung politisch und ethnisch motivierter Gewalt*. In: Uő. (Hg.): *Von Tatern und Opfern. Zur medialen Darstellung politisch und ethnisch motivierter Gewalt im 20./21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2013. 7–18. 8.

⁸ Claudia Nickel és Silke Segler-Meißner: *Von Tatern und Opfern...* 7–9.

kritizálja az áldozatok nevében beszélőt, jóllehet a valódi áldozatok szenvedését elismeri, mégis óhatatlanul átcsúszik a tettesek oldalára, hiszen az áldozatok nevében beszélő határozza meg, melyik kritika jogos, és melyik nem. Az áldozatnarratívák által kiváltott részvét és együttérzés azonban valójában nem kötelez semmire, mert nem hív elő széles körű szolidaritást és támogatást. Mivel több csoport nevében küzdenek egyszerre az áldozati státusz elismeréséért, így könnyen versengés alakulhat ki, amelyre jellemző, hogy a szenvedést mások szenvedésével, az elkövetett bűnöket pedig mások bűnével állítják szembe, illetve mérik össze. Tekinthetjük ugyan természetes pszichológiai reflexnek, hogy a bűnökre vonatkozó vádak a saját áldozatisággal hárítják el, de mindez olyan vitákhoz vezet, amelynek során megmerevednek a pozíciók, és minden egyén vagy csak tettes, vagy csak áldozat lesz, ami kizárja mind a másik féllel, mind a saját múlttal való megbékélést.

6. Az áldozatfogalom az utóbbi években folyamatosan inflálódott, mindenféle viszonyra elkezdtek alkalmazni úgy, hogy minden veszteséget az áldozatisággal azonosítottak. Ennek hatására az áldozat fogalma teljesen elvesztette kontúrjait. A tettes–áldozat relációban egyének szenvednek el sértést, de az áldozatnarratívák alanyai minden esetben olyan kollektív-szingulárisok, mint a nemzet vagy más egyéb etnikai, társadalmi és politikai csoport. Az egyéni sorsok narratív módon kollektivizálódnak, és vesznek el konkrét vonatkozásaikat.⁹ Ennek oka, hogy az áldozat általában nem egy konkrét tettes áldozata. A tettes már nem egy személy, hanem egy személytelen erőszak-struktúra vagy rezsim. Az áldozat kollektivizálódása egy kollektív ártatlanságot sugall, amely a közösség valamennyi tagjának kényelmes és ellentmondásmentes, illetve erkölcsi értelemben pozitív azonosulási lehetőséget nyújt, ami végső soron az áldozatpozíció vonzerejét adja.

⁹ Samuel Salzborn: *Opfer, Tabu, Kollektivschuld. Über Motive deutscher Obsession*. In: Klundt–Salzborn–Schwietring–Wiegel (Hg.): *Erinnern, verdrängen, vergessen. Geschichtspolitische Wege ins 21. Jahrhundert*. Giessen, Netzwerk für politische Bildung, Kultur und Kommunikation, 2003. 17–41. <http://www.salzborn.de/txt/nbkk-bd1.pdf> (2016.01.15.)

Három történetpolitikai áldozatnarratíva

Az alábbiakban három jellemző áldozatnarratívát elemzek, amelyek háborús tapasztalathoz vagy nemzeti traumához kapcsolódnak. Az osztrák áldozatnarratíva jellemzően egy államilag fenntartott, az államiság önazonosságához szorosan hozzátartozó elbeszélés, amely a háború végétől egészen 1986-ig, a Waldheim-ügy kirobbanásáig tartotta magát, de mára szinte teljesen felbomlott. A Német Szövetségi Köztársaságban ugyan közvetlenül a háború után megjelentek a német áldozatok elbeszélései, de a menekültek példátlanul gyors integrációja és az „újjáépítés”, valamint a „gazdasági csoda” sikerei elterelték a figyelmet a szenvedések emlékezetéről, míg a nyolcvanas évektől azok újult erővel felszínre nem törtek és váltak a német történelem integráns és a tettesség elbeszélésével egyenrangú részévé. Magyarországon az áldozatnarratívák gyökerei mélyebbre nyúlnak vissza, és több történelmi fordulóponthoz kapcsolódnak, de tartalmukat és szimbolikájukat tekintve is Trianon témájában kulminálnak, amely egyfajta választott traumaként szervezi a történelmi elbeszéléseket. Ezek az áldozatnarratívák a motívumaikban mutatnak ugyan hasonlóságot, de motivációik és funkcióik alapvetően különböznek. Az osztrák áldozati elbeszélés célja a történelmi felmentés és a politikai tehermentesítés, a német narratíva elsősorban a saját áldozatiság elismerésére és emancipációjára irányul, míg a magyar áldozatnarratíva nem egyetlen eseményhez és meghatározott politikai célhoz kapcsolódik, hanem több történelmi korszakot fog össze és válik a múlt identitásteremtő értelmezésévé.

Ausztria

Kétségtelen, hogy Ausztriában meglehetősen sokáig tartotta magát az a kollektív ártatlanságot megfogalmazó narratíva, amely az áldozatiságot az államiság elvesztésével és annak következményeivel azonosította. Ennek alapjai egészen az 1943-as Moszkvai Nyilatkozatig nyúlnak vissza, amely szerint: „Ausztriát, a hitleri agresszió áldozatául esett első szabad országot fel kell szabadítani a német uralom alól.”

A Nyilatkozat megjegyzi ugyanakkor, hogy „Ausztriát [...] a hitleri Németország oldalán viselt háborúban való részvétele miatt felelősség terheli, amely alól nem szabadulhat, és hogy a végső rendezés során elkerülhetetlenül figyelembe fogják venni, mennyiben járult hozzá önmaga felszabadításához”. Később azonban ez a szempont teljesen feledésbe merült, és az 1945. április 27-én kihirdetett Függetlenségi Nyilatkozat már kizárólag az áldozatiságot emeli alapításmítosszá, ami így a későbbi politika és identitás meghatározó motívumává vált.¹⁰ Mivel ez lett a II. Köztársaság politikai mesterelbeszélése, ez egyben azt is jelentette, hogy az osztrák állampolgárok büntetési feledésbe merültek, és a náci múlt jó időre feldolgozatlan maradt.

Mi nem akartuk a nemzetiszocializmust, minket megtámadtak és rákényszerítettek! – kiáltották oda a felszabadítóknak, miközben az osztrákoknak azt mondták: Persze, persze, bedőltetek »a rafinált tömeglélektani Goebbels-propagandának«, amely földi paradicsomot ígért, ezt senki nem róhatja fel nektek! A nácioknak nincs kegyelem! – proklamálták, és közben mindenkit megnyugtattak: Nem kell félni, tudjuk, hogy nem ismertétek fel a nemzetiszocializmus igazi természetét, pusztán lépre csalt benneteket a »müncheni (!) patkányfogó«! Ennek az ellentmondásnak a kibékítése azzal a naponta ismételt formulával történt, hogy Ausztriát a náci agresszió első áldozatának kell tekinteni...¹¹

Az elhallgatás és felejtés oda vezetett, hogy a közelmúlt történelmi eseményei legfeljebb politikai pártküzdelmek és botrányok formájában kerültek napvilágra. A viták általában nemcsak a politikai spektrumot osztották meg, hanem a közvéleményt is, de a kritikai reflexiót többnyire nélkülözték. A legtöbb emlékezetpolitikai vita az 1938–1945 közötti időszak értelmezéséről, illetve ezzel összefüggésben az osztrák

¹⁰ Heidemarie Uhl: *Zwischen Versöhnung und Verstörung. Eine Kontroverse um Österreichs historische Identität fünfzig Jahre nach dem „Anschluss“*. Wien, Böhlau, 1992. 81–102.

¹¹ Robert Menasse: *Ez volt Ausztria*. Fordította Bombitz Attila. Budapest, Kalligram, 2008. 16.

állam bukásának okairól zajlott.¹² A bal- (SPÖ – Osztrák Szociáldemokrata Párt) és a jobboldal (ÖVP – Osztrák Néppárt) között abban a kérdésben eleinte konszenzus volt, hogy le kell számolni a náci múlttal, de a választási sikeresség érdekében hamarosan lemondtak a kérdés napirenden tartásáról, így a nemzeti egység nevében hamarosan apologetikus tendenciák jelentek meg mindkét politikai oldalon. Ez a konszenzusra való törekvés tartalmilag teljes mértékben megfelelt a kifelé mutatott áldozatképnek, de 1968 után egyre inkább tarthatatlanná vált, és fokozatosan felbomlott. A baloldal számára az „ausztrofasiszta” Ständestaat megalapítása, a parlament kiiktatása és az 1934. márciusi szociáldemokrata felkelés leverése lettek az osztrák demokrácia és állami függetlenség hanyatlásának mérföldkövei.¹³ Ez a szemlélet a jobboldalra hárította a felelősséget, amely valóban képtelen volt elhatárolódni a két világháború közötti politikai rendszertől, ezért Engelbert Dollfuß halálára tette a hangsúlyt, akit 1934 júliusában az osztrák náci puccskísérlete során gyilkoltak meg.¹⁴ A „mártír kancellár” halála volt az az áldozat, amelynek révén az ÖVP ellensúlyozni kívánta politikai elődjének felelősségét. Az emlékezet retorikájában a politikai pártok saját hősiességüket és bátor ellenállásukat hangsúlyozták, jóllehet amíg saját részüket hangsúlyozták, addig a másik szerepét relativizálták vagy egyenesen kétségbe vonták. Eközben a nemzet mint egyfajta kollektíve ártatlan áldozatközösség jelent meg, amely alapot adott a politikai újrakezdésnek és a nemzetközi reputáció visszaszerzésének. „Befelé az egységet hangoztatták, kifelé az erkölcsi tisztaságot. A náciitlanítás nem az újjáépítéshez és nem az új Ausztria-tudathoz kapcsolódó szükségszerűség volt, hanem a

¹² Heidemarie Uhl: *Konkurrierenden Vergangenheiten. Offizielle Narrationen, „Generationszählungen” und Leerstellen des „österreichischen Gedächtnisses” in der Zweiten Republik*. In: Moritz Csáky–Klaus Zeyringer (Hg.): *Inszenierungen des kollektiven Gedächtnisses. Eigenbilder, Fremdbilder*. Wien–Innsbruck, Studien Verlag, 2002. 220–235.

¹³ Heidemarie Uhl: Schuldgedächtnis und Erinnerungsbegehren. Thesen zur europäischen Erinnerungskultur. *Transit. Europäische Revue*, 2009/35. 6–22. Különösen 15–17.

¹⁴ Uhl: Schuldgedächtnis und Erinnerungsbegehren... 15–17.

szuverenitás visszaszerzésének szükségszerű feltétele.”¹⁵ Nemzeti szinten olyan megegyezés és konszenzus uralkodott, amely a pártok állandó emlékezetpolitikai vetélkedése ellenére is pozitív önképet sugallt.

Az ezt övező konszenzust azonban számos politikai botrány repesztette szét a hatvanas évektől kezdve, amelyeket gyakran a múltban elkövetett bűnök és a pillanatnyi politikai érdekek összeütközése váltott ki. Az egyik legjellemzőbb eset a Bruno Kreisky és Simon Wiesenthal közötti elkeseredett és méltatlan vita volt.¹⁶ A szociáldemokrata kancellár kisebbségi kormányának a hetvenes évek elején szüksége volt az FPÖ (Osztrák Szabadságpárt) külső támogatására. Az FPÖ akkori elnöke az a Friedrich Peter volt, aki 1941-ben a keleti fronton SS-Obersturmbannführerként szolgált, és akinek egysége részt vett zsidó és nem zsidó civilek tömeges kivégzésében. 1975-ben Simon Wiesenthal a bécsi zsidó dokumentációs központ vezetője véletlenül akadt rá a terhelő bizonyítékokra, amelyeket eljuttatott az osztrák államelnökhöz, aki a kancellárnak továbbította azokat. A választásokig nem hozták ugyan nyilvánosságra az ügyet, de miután az SPÖ megnyerte a választásokat, néhány nappal később Wiesenthal megjelentetett egy írást Peter náci múltjáról, amelyben azt állította, hogy az elnök egy tömeggyilkosságokkal kapcsolatba hozható egységnél szolgált. Ezek után Kreisky, aki maga is zsidó származású volt és a náci üldözések elől 1938-ban kénytelen volt külföldre menekülni, Wiesenthalt „maffiamódszerekkel” vádolta meg, majd azt a képtelen gyanút keltette vele kapcsolatban, hogy a Gestapóval működött együtt, és annak besúgója volt. Ezek után Wiesenthal beperelte a kancellárt, aki kénytelen volt visszavonni kijelentését. A vitában az osztrák értelmiség nem állt Wiesenthal pártjára a kancellárral szemben, ugyanakkor az ügy hatására antiszemita hullám indult el, és felerősödött az a meggyőződés, hogy a múltat nem kellene bolygatni. A botrány hatására

¹⁵ Menasse: *Ez volt Ausztria*. 16.

¹⁶ Anton Pelinka: *Simon Wiesenthal und die österreichische Innenpolitik*. Referat im Rahmen der Tagung „Österreichs Umgang mit der NS-Täterschaft“ anlässlich des 90. Geburtstags von Simon Wiesenthal. Wien, 1998. december 2–3. http://www.doew.at/cms/download/5kmjc/pelinka_wiesenthal.pdf (2016.01.11.)

Peter 1978-től visszalépett az FPÖ elnökségétől, de a pártban továbbra is komoly befolyása maradt. Az osztrák emlékezetpolitikában a 80-as évektől bekövetkező elmozdulást mi sem mutatja jobban, mint Peter Jörg Haiderrel való feszült viszonya, akit 1992-ben azért bírált, mert a „III. Birodalom rendes foglalkoztatás-politikájáról” beszélt, és ezzel a nácizmust ártalmatlan színben tüntette fel.

Az osztrák emlékezetpolitikában 1986-ban a Waldheim-ügy kapcsán következett be fordulat.¹⁷ Kurt Waldheim 1972–1981 között az ENSZ főtitkára volt és 1986-ban elindult az osztrák elnökválasztáson. Plakátjain azzal kampányolt, hogy ő az „az osztrák, akiben az egész világ megbízik”.¹⁸ A kampány során egyre újabb és újabb bizonyítékok jelentek meg arról, hogy Waldheim 1942–1943 során a Wehrmacht egy olyan egységénél szolgált, amely Jugoszláviában partizánokra vadászott. Az ügy már csak Waldheim ismertsége miatt is meglehetősen nagy nemzetközi érdeklődést váltott ki, és Németországból, Görögországból, Jugoszláviából, valamint Izraelből igyekeztek terhelő bizonyítékokat szerezni ellene, amelyek azonban nem minden esetben bizonyultak valósnak. Waldheim elismerte, hogy a Wehrmacht tisztje volt, de mindvégig tagadta, hogy részt vett volna háborús bűntettekben, vagy akár csak tudott volna azokról, mivel korábbi sebesülése miatt csak tolmácsolt és irodai munkát végzett a fronton. Nem lehetett bizonyítani róla azt sem, hogy az SA-nak vagy a náci egyetemi hallgatók szövetségének tagja lett volna. A széles körű és alapos levéltári kutatások arra jutottak, hogy valószínűleg nem vett részt háborús bűntettekben, de nagy eséllyel tudott róluk, így feddhetetlensége vitatható. Waldheim úgy vélte, hogy lejárató kampány zajlik ellene, és egy interjúban odáig ment, hogy azt mondta:

¹⁷ Ruth Wodak–Peter Nowak–Johann Pelinka–Helmut Gruber–Rudolf DeCilla–Richard Mitten: *Die „Kampagne” und die Kampagne mit der „Kampagne” – Die „Waldheim-Affäre”*. In: Uök. (Hg.): *„Wir sind alle unschuldige Täter!” Diskurshistorische Studien Zum Nachkriegsantisemitismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990. 59–120.

¹⁸ <http://www.demokratiezentrum.org/wissen/galleries/waldheim-debatte-gallery.html?index=1983> (2015. 12. 01.)

„A háborúban semmi mást nem tettem, mint osztrákok százezrei, nevezetesen katonaként a kötelességemet teljesítettem.”

Waldheim [...] azzal definiálta magát, hogy soha nem csinált mást, mint amit a többiek (a választói) is csináltak, illetve amit azok csináltak volna – a kérdést, hogy ki mit csinált, az a kérdés helyettesítette, hogy mi mást lehetett volna csinálni, a csinálás tehát a »semmit nem csináltam«-mal, a tehetetlenséggel és a túléléssel lett egyenlő, és ebben az egyenlőségben nyom nélkül eltűnt a szakadék az állam legfőbb hivatalnok és az állampolgárok széles tömegei között.¹⁹

Ez a kijelentése – annak ellenére, hogy Waldheim megnyerte a választásokat – meglehetősen messzire kihatott, mivel minden tekintetben szakított azzal a konszenzussal, amely Ausztriát a hitleri Németország első áldozatának tekintette, és amely így az osztrákokat kollektíve felmentette minden felelősség alól. A Waldheim által hangoztatott érv semmilyen tekintetben nem volt összeegyeztethető a Moszkvai- és a Függetlenségi Nyilatkozat szellemével, amelyek szerint az Anschluß az osztrákok értelmetlen és kilátástalan háborúba való kényszerítését jelentette. Waldheim kijelentése lehetetlenné tette a II. Köztársaság élethazugságának, az áldozatmítosznak a fenntartását, ezért egyre inkább az osztrák állampolgárok által elkövetett bűnök és az őket illető felelősség kerültek előtérbe. Miután az osztrák áldozatmítosz egyszerre összeomlott, megkezdődött a harc az új történelmi értelmezésért, amely ismételen hatalmas politikai és érzelmi energiákat szabadított fel, és újabb lendületet adott a közelmúlt kutatásának. Fiatal történészek és társadalomtudósok dolgoztak fel korábban tabunak számító témákat, és tolták el ennek révén a történelmi értelmezések és elemzések koordinátarendszerét. Ennek hatására néhány év múlva állami szinten is megjelent a felelősség kérdése, amely az emlékmű-állítási gyakorlatban és a történelemkönyvek újraírásában fejeződött ki, jóllehet itt már nem annyira az állam, hanem az állampolgárok tettei és felelőssége kerültek a középpontba.

¹⁹ Menasse: *Ez volt Ausztria*. 206.

Németország

Az elemzett áldozatnarratívák közül a német a legkevésbé tipikus, mert a németek számára semmilyen lehetőség nincs, és nem is volt a tettesség és a felelősség áthárítására, tagadására vagy akárcsak relativizálására, jóllehet ennek elismerése is hosszú évek emlékezetkultúráis fejlődésének eredménye volt. A német áldozatnarratíva nem áll hierarchikus viszonyban más áldozatnarratívákkal, hanem éppen azokkal egyenlő elismertségre és elfogadottságra törekszik. Éppen ezért a német áldozatnarratívák elsősorban arra hivatkoznak, hogy szenvedéseiket elmesélve a németek, a keleti területekről való elűzetés és menekülés, a német városok elleni bombázások, a hadifogság és a tömeges nemi erőszak által okozott traumáktól végre megszabadulhatnak. Sokan úgy értelmezték ezt a folyamatot, mintha egy tabu dőlt volna meg, amelynek során áttörték a hallgatás falát azzal, hogy a németek szenvedéseiről immáron nemcsak beszélni és írni lehetett, hanem el lehetett végezni a gyászmunkát annak ellenére is, hogy a szenvedéseket átélő szemtanúk közül egyre kevesebben élnek. Az áldozatiságnak éppen ezért számtalan kifejezésformája alakult ki az utóbbi években, amelyek immáron nemcsak a hagyományápoló szubkultúrákban jelentek meg, hanem a társadalmi emlékezet szintjén is. Ezek azonban nem teljesen újak, még akkor sem, ha csak az utóbbi évtizedekben találtak általános elfogadásra. Már közvetlenül a háború után megjelentek az elűzöttek sorsát a nyilvánosság elé táró és képviselőket ellátó szervezetek, napvilágot láttak a német városok pusztulását megörökítő albumok, így ezek is a helyi vagy regionális emlékezetkultúra részévé váltak, még ha többnyire nem is emelkedtek az állami emlékezet szintjére. Az elűzöttek szokatlanul gyors és sikeres integrációja, illetve az újjáépítés és a gazdasági csoda révén normalizálódó életviszonyok egyfajta sikertörténetként igyekeztek elfedni vagy elfeledtetni a németek szenvedéseinek történeteit. Kétségtelenül az is fontos szerepet játszott ebben a folyamatban, hogy azok a politikai csoportosulások, elsősorban az elűzöttek szervezetei és szélsőjobboldali pártok, amelyek ezt tematizálták volna, hamarosan diszkreditálódtak és jórészt el is tűntek. A mostani német áldozatnarratívák újdonsága

nem elsősorban a témák és kifejezésük minőségében áll, hanem azok elterjedtségében és elfogadottságában, amelyek tovább differenciálják a mai német emlékezetkultúrát. Ezen narratívák legfőbb érve az, hogy elfelejtett vagy elfojtott elbeszéléseknek adnak hangot, jóllehet ezek megélénkülésének nem annyira az elismerés kivívása az oka, hanem sokkal inkább a mindent elárasztó emlékezetkultúra konjunktúrája.²⁰ Az áldozati elbeszélések jelentősége elsősorban abban áll, hogy ezek révén válhatnak a németek a nemzetközi áldozatkultúra részeseivé.²¹

A második világháború után az elkövetett bűnök emlékezete nemcsak büntudatot és szégyent váltott ki, hanem kifogásokat is felszínre hozott és a felelősség elhárítását eredményezte, ami a saját ártatlanság és áldozatiság ápolásával járt együtt. Nagyjából két évtizednek kellett eltelnie, mire a bűnök és a tettesség tudata dominálta a kollektív emlékezetet, amelyet azóta is folyamatos viták és hangsúlyeltolódások jellemeznek. Fordulópontot a hetvenes évek végén a *Holocaust* című amerikai televíziós sorozat vetítése hozott, amely a történelmet nemcsak intimé és érzelmekkel átítatottá tette, hanem ennek révén az áldozatok emlékezetét is szenzibilizálta. A zsidók üldözését és megsemmisítését családi drámaként ábrázolták, így akik addig csak absztrakt, névtelen áldozatok voltak, most arcot kaptak, a nézők pedig azonosulhattak szenvedéseikkel.²² A III. Birodalom története Németországban egyre inkább a holokausz történetévé vált, ami ezt követően hamarosan a világon mindenütt az áldozatemlékezet alapja és referenciája lett. Ennek a folyamatnak egyik paradox következménye, hogy a nácizmus zsidó áldozataihoz közelítve a németek sorsa is egyre inkább látótérbe került, és már nemcsak tettesként, hanem áldozatként is.

A mai német áldozatnarratívák két fő témája: az elűzetés és menekülés, illetve a német városok elleni bombázások története. Az elűzetés

és menekülés témái eleinte filmes és irodalmi feldolgozásokban jelentek meg, majd politikai elismerést is kaptak, amellyel hamarosan a viták középpontjába kerültek. Az elűzetés és menekülés témáit az ARD *Az elűzöttek. Hitler utolsó áldozatai* (2001) és a ZDF *A nagy menekülés* (2007) című filmjei dolgozták fel, amelyek korábban sohasem láttott nézettséget hoztak. Ugyancsak közönségsiker lett Günter Grass *Ráklépésben (Im Krebsgang)* című regénye, amelynek kerettörténetét a Wilhelm Gustloff személyszállító hajó elsüllyesztése adta.²³ Mindezek az alkotások azonban inkább kísérőjelenségei és felerősítői, mintsem kiváltói voltak azoknak a német áldozatnarratíváknak, amelyeket a *Bund der Vertriebenen*, BdV (Elűzöttek Szövetsége) kezdeményezett 1999-ben azzal, hogy felvetette a *Zentrum gegen Vertreibungen* (Elűzetések elleni Központ) ötletét, amelynek feladata az lett volna, hogy ne csak a németek, hanem más népek elűzetésének emlékét is ápolja és dokumentálja. A tervből hamarosan politikai vita bontakozott ki, mert Németországból, de különösen Csehországból és Lengyelországból sokan kritizálták a koncepciót, mivel apologetikus tendenciákat véltek benne felfedezni, illetve félték azok újjáéledésétől. Felmerült annak ötlete is, hogy ne Berlinben állítsák fel a központot, hanem Lengyelországban, Wrocławban, hogy ezzel elejét vegyék a szomszédok gyanakvásának, de a viták során előkerült Szarajevó és Pristina is.²⁴ A legfontosabb kérdés azonban az volt, hogy egy ilyen intézmény megfelelő-e a kényszermigráció és az etnikai tisztogatások emlékezetének megőrzésére és ápolására. Tekintettel arra, hogy a leendő intézmény körüli viták alapvetően politikai jellegűek voltak, nehezen lehetett eldönteni, hogy valójában az elűzöttek emlékét akarják ápolni, vagy egyes politikai szereplők befolyását menteni a téma felkarolásával. A centrum végül nem jött létre, de a német kormány 2008-ban létrehozott a Német Történelmi Múzeumon (*Deutsches Historisches*

²⁰ Ute Frevert: *Geschichtsvergessenheit und Geschichtsversessenheit revisited. Der jüngste Erinnerungsboom in der Kritik. Aus Politik und Zeitgeschichte*, 2003/40–41. 6–13.

²¹ Salzborn: *Opfer, Tabu, Kollektivschuld...* 20.

²² Frevert: *Geschichtsvergessenheit...* 7.

²³ Günter Grass: *Ráklépésben*. Fordította Magyar István. Budapest, Európa, 2004.

²⁴ Jürgen Danyel: *Deutscher Opferdiskurs und europäische Erinnerung. Die Debatte um das „Zentrum gegen Vertreibungen“*. *Zeitgeschichte-online*, Thema: Die Erinnerung an Flucht und Vertreibung (Hg.) von Jürgen Danyel, Januar 2004. <http://www.zeitgeschichte-online.de/md=Debatte-Vertreibung-Danyel> (2015. 11. 11.)

Museum) belül egy Menekülés, Elűzetés, Megbékélés Alapítványt (*Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung*), amelynek hasonló célkitűzései és feladatai vannak, mint az eredeti elképzelésnek. A vita kétségtelenül megmutatta, hogy ebben a kérdéskörben sokkal több érzelem fojtódott el, mint azt eredetileg gondolták, és ami miatt a történész szakma sokáig kerülte a témát, még ha a közvéleményben tovább is élt annak emlékezete. A vita legfőbb eredménye végső soron az volt, hogy a menekülés és elűzetés ügyét emlékezetpolitikai rangra emelte, így az egykori menekültek és kései leszármazottaik úgy érezhették, hogy személyes sorsuk elismerést kapott, és ezzel egyfajta szimbolikus erkölcsi jóvátételben részesültek.

A német bombázások emlékezete kapcsán W. G. Sebald a következőket írja *Légi háború és irodalom* című esszéjében:

A történelemnek ez a mindaddig páratlan megsemmisítő akciója az újonnan alakuló nemzet történelemkönyvébe csak homályos általánosítások formájában került bele, a kollektív emlékezetben szinte alig hagyott fájó nyomot, az érintettek retrospektív öntapasztalásán többnyire kívül rekedt, az országunk lelkiállapotáról kipattanó vitákban sosem játszott említésre méltó szerepet, sosem lett belőle [...] nyilvánosan megfejtendő kód – ami fölöttébb különös dolog, ha belegondolunk, hogy milyen sokan voltak szenvedő alanyai ennek az akciónak nap mint nap, hónapról hónapra, évről évre, és hogy milyen sokáig, még a háborút követően is milyen hosszan kellett szembesülniük nagyon is kézzelfogható, és (azt kell gondolnunk) minden életörömtől elfojtó következményeivel.²⁵

Sebald megjegyzéséből arra következtethetünk, hogy a bombázások Németországban a II. világháború után teljesen feledésbe merültek, ami azonban sem történészi, sem irodalmi szempontból nem felel meg a valóságnak. A háború vége óta számos feldolgozás látott napvilágot, így annak tematizálása nem számított tényleges tabudöntésnek. A bombázások emlékezetével kapcsolatos legújabb áttörést 2002-ben

²⁵ W. G. Sebald: *Légi háború és irodalom. A rombolás természetrajza*. Fordította Blaschik Éva. Budapest, Európa, 2014. 12.

Jörg Friedrich *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945* (*A tűzvész. Németország a bombaháborúban 1940–1945*) című könyvének megjelenése hozta el, amely hamarosan bestseller lett, miközben óriási vitát váltott ki, és számos véleményt fogalmaztak meg mellette és vele szemben egyaránt.²⁶ A méltatások általában a tabudöntés és a téma elbeszélésének felszabadító erejét emelték ki. A kritikák többsége azonban nem a téma feldolgozását érintette, hanem annak stílusát és szóhasználatát, amely valóban erősen vitatható. Friedrich a légtalmi pincékről úgy ír, mint gázkamrákról és krematóriumokról, a halottakról mint kiirtottakról, a bombázók személyzetéről pedig mint *Einsatzgruppék*-ről, amelyekkel egyértelműen a holokausztra utal. Ezek a kifejezések kétségtelenül az áldozatok iránti érzékenységet akarják fokozni, de a két különböző áldozatnarratíva párhuzamba állítása csakis akkor lehetséges, ha a történelmi okokat elhanyagolva vagy teljesen figyelmen kívül hagyva mindkettőt elvonatkoztatják eredeti kontextusától. A dekontextualizálás következtében az események függetlenednek az okoktól és következményektől, így önmagukban állnak, ami könnyen lehetővé teszi a kollektív áldozati identitás kialakulását, amellyel a németek bűnösségét és felelősségét akaratlanul is relativizálhatja.

Magyarország

A magyar áldozatnarratíva tárgyát tekintve sokkal kevésbé konkrét, mint az osztrák és a német. Nem egyetlen eseményhez kötődik, hanem jóval hosszabb időt fog át, és ezzel a magyar nemzet történelmének egyik lehetséges értelmezési keretét adja, amely a Mohácstól a jelenkorig nyúló eseményeket foglalja magában. Elsősorban az államiság és nem a társadalom történetéhez kötődik, ezért a hozzá kapcsolódó áldozatfogalom meglehetősen absztrakt, és ennek révén képes a közösséget egy olyan homogén egészként, nemzeti áldozatközösségként

²⁶ Jörg Friedrich: *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945*. München, Propyläen, 2002.

posztulálni, amellyel szemben mindenki tettes. Természetesen nem ez a magyar történelem egyetlen mesterelbeszélése, de kétség kívül az egyik leghatásosabb, mert ha nem is mindig direkt formában jelenik meg, politikailag könnyen lefordítható a barát–ellenség viszonyaira, és minden nehézség nélkül emocionalizálható. A magyar történelmi áldozatnarratíva több történelmi fordulóponthoz kötődik, de ezen a helyen csupán a trianoni békeszerződés emlékezetét elemzem, amely múlt- és jelenbeli ábrázolásai révén a leginkább képes kifejezni az áldozatiságot.²⁷

Trianonra a magyar közvéleményben általában úgy tekintenek, mint a magyar történelem abszolút vonatkoztatási pontjára, amelyhez minden korábbi és későbbi történelmi esemény viszonyul. Trianon úgy hat, mint egy politikai neurózis, amellyel kapcsolatos „gyázmunkát” mind a mai napig nem sikerült teljesen elvégezni.²⁸ Trianon a két világháború közötti időszak állami ideológiájának egyik központi eleme volt. A második világháború után azonban a proletár internacionalizmus és a kommunizmus semmilyen formában nem tették lehetővé a probléma tematizálását, aminek következtében Trianont és a hozzá kapcsolódó valamennyi kérdést – elsősorban a magyar nemzeti kisebbség helyzetét a szomszédos országokban – elnyomták, vagy egyenesen tabunak minősítették. Ezért a békeszerződés következményeinek felvetése és a magyar kisebbség helyzete elsősorban a kommunista rendszerrel szembeni kritika egyik sajátos témája lett. A kommunista rendszer összeomlása után – egyfajta természetes reakcióként – a Trianon-kérdés újra a történelmi és politikai diskurzus középpontjába került, és úgy tűnt, hogy a téma elfojtása a problémát nem feledtette, hanem sokkal inkább konzerválta. A múlt eme feldolgozatlansága oda vezetett, hogy a régi probléma a rendszerváltozás után többnyire újra a két világháború közötti időszak kliséivel és előítéleteivel lépett fel, amelyek alkalmassá tették a kérdés politikai

²⁷ Lásd Balogh László Levente: A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai. *Korall*, 2015/1. 36–53.

²⁸ Vö. Kovács Éva: Trianon, avagy „traumatikus fordulat” a magyar történetírásban. *Korall*, 2015/1. 82–107.

újraélesztését, jóllehet a békeszerződés és annak emlékezete ma már nem elsődleges tapasztalatból származik.

A két világháború közötti időszakban az áldozatfogalom alapvető szemantikai elmozdulást mutat, és ábrázolásai is megváltoznak. Az I. világháborús emlékművek még fenntartották a hősiesség és az önfeláldozás azonosításának hagyományát, de Trianon után ez fokozatosan felbomlott. A szakrális jelképek továbbra is feltűntek és összekapcsolódtak különböző nemzeti szimbólumokkal, de itt már nem egy vallásos nézet megjelenítéséről volt szó, hanem pusztán vallásos szimbólumok felhasználásáról. E tekintetben meg is szűnt az áldozat magasabb értelemre való irányultsága, és az utólagos értelemadásra sem volt lehetőség többé. Az áldozat immáron nem lemondás és önfeláldozás, hanem pusztán elszenvedés; a *sacrifice* vonásai végleg leoptak, és csak a *victim* maradt. A vereségből már nem voltak le messzemenő és előre mutató következtetéseket, a szenvedésnek nem tulajdonítottak metafizikai jelentőséget. Nem az áldozat értelmét keresték, hanem politikai instrumentalizálásának lehetőségeit. Ebben az összefüggésben az áldozatiság mint elszenvedett igazságtalanság és törvénytelenység elsősorban arra szolgált, hogy az elveszített nagyságot és dicsőséget morális pátozzsal és erkölcsi felsőbbrendűséggel pótolják vagy ellensúlyozzák.²⁹

Trianon mint metafora összesűríti mindazt, ami a magyar történelemben negatív volt, ezért különösen alkalmas arra, hogy az áldozati elbeszélés alapja legyen, amely nem annyira a tudományos, hanem a közéleti és politikai diskurzusok tárgya. Ennek alapján nem meglepő, hogy a múlt politikai felhasználása és a szaktörténeti elemzések között szinte semmilyen érintkezési pont sincs. Trianon mint az áldozatnarratíva politikai metaforája arra utal, hogy ez a történet még messze nem historizálódott, és a múlt eme része még egyáltalán nem múlt el. A kérdés neuralgikus jellege vitathatatlanul visszatükröződik a mai emlékműállítás gyakorlatában, amely szinte minden esetben az áldozatiságot hangsúlyozza.

²⁹ Wolfgang Schivelbusch: *Die Kultur der Niederlage*. Frankfurt am Main, Fischer, 2003. 31–35.

Az áldozatiság dominanciája a Trianonhoz kapcsolódó diskurzusokban könnyen tetten érhető, amelyeknek ábrázolására ezen a helyen két példát mutatok be. Első példám a debreceni Magyar Fájdalom Szobra,³⁰ egy jobb karjától és lábaitól megfosztott meztelen női alak, amely minden kétséget kizáróan a területeitől megfosztott anyaországot szimbolizálja. Bizonyos mértékig folytatja a 19. század női testben való allegorikus nemzetábrázolási hagyományát, ugyanakkor szakít is azzal. A női test mint a nemzet allegóriája apolitikussága és politikai körvonalazatlansága miatt volt hivatott a férfiak közösségét, illetve azok erényeit reprezentálni. A női test allegóriája azonban nemcsak a közösség egységét fejezte ki, hanem a női attribútumok révén a nemzet időtlenségét és folytonosságát is. A nőiség mint a nemzeti kontinuitás szimbóluma naturalizálta a nemzet elképzelését, és élő organizmusnak tekintette azt. A Magyar Fájdalom Szobra mint Hungária azonban több tekintetben is eltér ettől a hagyománytól. Az alak meztelensége kiszolgáltatottságot és megalázottságot fejez ki, amit végtagnélkülisége csak még inkább hangsúlyoz, ezért az áldozatiság megjelenítésére különösen alkalmas.

Másik példám a 2008-ban Békéscsabán felállított Trianon-émlékmű, amely egy angol pengével felszerelt francia guillotine-t ábrázol, amint lesújt a kősziklába vésett Magyarországra. A kompozíció esztétikai szempontból meglehetősen kétséges, de történelmi és politikai üzenete egyértelmű. A másik emlékművel ellentétben itt megjelenik a tettes egyébként meglehetősen absztrakt képzete, az áldozat pedig az államisággal azonosul. Az I. világháború után az országkép szinte mindenütt átvette az antropomorf Hungária szerepét, mert a nemzeti

³⁰ A szobrot 1933. május 28-án, az I. világháború hőseinek emléknapján avatták fel, majd a II. világháborút követően eltávolították, mígnem 2000-ben a trianoni békeszerződés 80. évfordulójára restaurálva újra fel nem állították eredeti helyén, a debreceni Bem téren, ahol azóta minden évben a trianoni emléknap ünnepségeit tartják június 4-én. Az emlékmű történetével kapcsolatban lásd Balogh László Levente: *Trianon-émlékművek és az áldozatdiskurzus*. In: S. Varga Pál–Szárász Orsolya–Takács Miklós (szerk.): *A magyar emlékezhelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013. 45–57. Különösen 51–55.

egységet és folytonosságot, valamint a megcsönkítettséget képes volt jobban kifejezni.³¹ Nagy Magyarország állami és földrajzi sziluettje a történelmi kontinuitást és földrajzi egységet volt hivatott ábrázolni, amely különösen alkalmas volt arra, hogy mind az etnikai viszonyokat, mind a konkrét történelmi körülményeket figyelmen kívül hagyja.

A két egymástól időben távol eső emlékmű szimbólumai különbözőnek ugyan, de az áldozati perspektíva kizárólagossága közös bennük. Mindez úgy hat, mint egy választott trauma, amely állandó hivatkozási alapot és értelmezési keretet képes nyújtani. A békeszerződés igazságtalansága és az annak következtében elszenvedett sérelmek semmit sem változtatnak azon, hogy a róla folyó politikai viták maguk is eltorzulnak, és további torzító következményekkel járnak. Az ennek alapjául szolgáló áldozat–tettes tengely szinte tetszés szerint meghosszabbítható politikai törésvonalakká, amelyek az áldozatokat ellentmondásmentes és kényelmes pozícióba helyezik a tettesek – többnyire személytelen – externalizálása és kiterjesztése révén. A múlt ilyenfajta felhasználása semmi esetre sem segíti a trianoni békeszerződés historizálását és az általa felvetett problémák semlegesítését, esetleg végső megoldását, arról nem is beszélve, hogy mindig vannak és lesznek olyan politikai erők, amelyek ezt állandóan érzelmekkel töltik fel, és feltételezett vagy valós előnyökért cserébe rövid távú politikai tőkét kovácsolnak belőle. Az áldozatnarratíva ebben az esetben a választott kollektív trauma konzerválódásához vezet, mert nem a békeszerződés következményei által leginkább érintett és a normalizálásban leginkább érdekelt határokon túli kisebbségek tematizálják a kérdést, hanem az anyaországi politikai pártok, amelyek nem a téma semlegesítésében érdekeltek, hanem a politikai szenvedélyek felkorbácsolásában.

³¹ Sinkó Katalin: *A megsértett Hungária*. In: Hofer Tamás (szerk.): *Magyarok Kelet és Nyugat között*. Budapest, Balassi, 1996. 267–281.

Az áldozatnarratívák hasznáról és káráról

A fentebbi példák mind azt igazolják, hogy az áldozat figurája jelentős szerepet játszik a múltértelmezésben, még akkor is, ha különböző hangsúlyokkal és funkciókkal rendelkezik az egyes elbeszélésekben. Az áldozat megjelenése a mai emlékezetkultúrákban egyrészt rendkívül fontos és pozitív fejlemény, másrészt komoly veszélyeket hordoz magában.

Le kell szögezni, hogy az áldozatok szenvedéseire és azok következményeire való emlékezés legitim és fontos az emlékezőközösség identitása szempontjából. Az ilyen emlékezetet politikailag elhallgatni vagy elhallgattatni teljesen értelmetlen és kontraproduktív, mert előbb-utóbb ezek az emlékezések is utat találnak a nyilvánossághoz. A nyilvánosság előtt azonban az áldozatiság már nem egy időtlen, hanem a jelenre és a jövőre hatással bíró megnyilvánulás, amely érdekekkel és érzelmekkel párosul. Ezért az áldozatiság már nem egyszerűen egy tettes-áldozat viszony, hanem egy morális kategória, amelynek megvan a maga helye a jelenben; saját jelentéssel és jelentőséggel bír, ami azonban éppen ezért vitathatóvá is teszi.

Mivel a szenvedések mai elbeszélése általában nem saját tapasztalatokon alapul, ezért az emlékezet hordozói lépnek a helyükre, és éppen ez teszi lehetővé, hogy a valódi áldozatok szenvedéseivel visszaéljenek, és azt erkölcsi zsarolásra használják fel. Ez a körülmény teszi elengedhetetlenné, hogy az áldozatokról szóló elbeszélések mindig reflexívek és kritikaiak legyenek. A feladat a nyilvánosság szereplőire hárul, de különösen fontos szerepe van a történettudomány és az egyes társadalomtudományok szereplőinek, akiknek elsődlegesen azaz kell megbirkózniuk, hogy a közösség emlékezetét egy történeti és társadalmi összefüggésbe illesszék. Fel kell tárniuk a tényszerű kontextusok valamennyi elemét, hogy az áldozatiság ne önmagában álljon, hanem okok és következmények dinamikájában, amely lehetővé teszi annak – szükség esetén való – relativizálását. Ez csakis úgy érhető el, ha minden egyes áldozati elbeszélést konkretizálnak, hiszen mindenki csak egy konkrét esetben lehet áldozat, mint ahogyan tettes is, mert ahol mindenki egyformán áldozat, ott valójában senki sem az. Csak

egy ilyen megközelítés révén lehet elejét venni az áldozatnarratívák legnagyobb veszélyeinek: a dramatizálásnak és a moralizálásnak. Csak egy kritikus és önreflexív gondolkodás teszi lehetővé, hogy ha nem is érzelemmentesen, de pártatlanul álljunk hozzá az áldozatiság elbeszéléséhez.



X 24 1789



Cultura Animi
Kultúratudományi Sorozat

A kultúratudományokban újabban megfigyelhető etikai fordulat következtében az áldozat alakja az irodalmi, történelmi, filozófiai, teológiai, jogi-kriminológiai, szociológiai és politikatudományi érdeklődés előterébe került. Az áldozatnarratívák motívumai ugyan igen változatosak, és kultúráról kultúrára, illetve diszciplínáról diszciplínára variálódnak, mégis egy többnyire közös gondolati és érzelmi mintázathoz kötődnek. A jelenkor számos diskurzusát egyértelműen az áldozati elbeszélés dominálja, amelynek elsősorban a II. világháború és a holokauszt a gyújtópontja, jóllehet a témák és a reprezentációk az egyes nemzeti narratívákban jelentős különbségeket mutathatnak. Ezek háttérében jól érzékelhető az áldozat fogalmában végbemenő jelentésmódosulás, amelynek során a hangsúly a *sacrifice* önfeláldozás és odaadás értelméről a *victim* elszenvedő értelmére tolódott át.

Balogh László Levente – Valastyán Tamás (szerk.)

X 241789

Balogh László Levente – Valastyán

ISBN 978-963-318-591-9



9 789633 185919

